«¡El libro más interesante que he leído en años!»
—Steven D. Levitt, coautor de *Freakonomics*

EL GRAN CIRCO DE LA ECONOMÍA

UN RECORRIDO HISTÓRICO POR LOS HECHOS Y LAS DECISIONES ECONÓMICAS MÁS DESCABELLADAS

Traducción de
Diego Sánchez
de la Cruz




PETER T. LEESON

DEUSTO

Índice






You
Tube


SINOPSIS

¿Sabías que las esposas «seminuevas» eran vendidas en una subasta en la Inglaterra del siglo XIX? ¿Qué hoy, en Liberia, los criminales acusados beben a veces veneno para determinar su destino? ¿Qué durante 250 años Italia enjuició penalmente a las cucarachas y a los grillos? ¿Te preguntas por qué? ¡Pues abre este libro y lo descubrirás!

El economista Peter T. Leeson te enseñará a usar el pensamiento económico para entender el sentido oculto detrás del comportamiento humano aparentemente sin sentido. Leeson muestra que lejos de ser «irracionales» o «accidentes de la historia», los rituales más extravagantes de la humanidad son soluciones ingeniosas a problemas apremiantes, desarrolladas por personas inteligentes, motivadas por incentivos y hechas a medida para un tiempo y un lugar determinados.

El gran circo de la economía

Un recorrido histórico por los hechos y las decisiones económicas más descabelladas

PETER T. LEESON

Traducido por Diego Sánchez de la Cruz



Para Stephanie, Mark y Brenna

Precisamente porque la tiranía de la opinión es tal que hace de la excentricidad un reproche, es deseable, para romper con esa tiranía, que las personas sean excéntricas.

JOHN STUART MILL, «Sobre la libertad» (1859)

Pasen a ver el circo

La vida moderna está repleta de excentricidades. Por momentos, parecería que estamos en una función de circo. ¿Qué es más raro, que Donald Trump haya llegado a la presidencia de Estados Unido o que se sigan celebrando juicios por brujería en países africanos? ¿Y qué me decís del corte de pelo tan ridículo de Kim Jong-un? ¿Acaso eso no es, cuando menos, raro?

Pero aunque el presente está lleno de situaciones chocantes la historia no es menos: está repleta de episodios que llaman poderosamente nuestra atención. Ahí están los sacrificios humanos que perpetraban los aztecas, la costumbre de inmolarse observada en la India del siglo XVIII, la magia del amor en la antigua Grecia, el culto a la mercancía (o *culto cargo*) que tenía lugar en Melanesia... ¡La lista es interminable![1] Por momentos, explorar el pasado es sinónimo de asistir a un circo que no para de sorprendernos.

Todas estas situaciones nos obligan a reflexionar. ¿Hay algún sentido detrás de lo que aparentemente no tiene ni pies ni cabeza? Para intentar buscar una respuesta a esta pregunta, he creado esta función. Sí, he dicho «función» porque lo que tienes entre las manos no es un libro, sino la entrada a un espectáculo repleto de exotismos económicos. Desde este mismo instante quiero que pienses en mí como el maestro de ceremonias que te acompañará durante todo el espectáculo. En seguida empezamos, pero antes déjame contarte cómo empezó todo.

Hace ya algunos años llegué a la conclusión de que nuestro mundo está tan repleto de sorpresas que podemos explicar nuestro pasado, nuestro presente y nuestro futuro con la mirada puesta en los episodios más curiosos y sorprendentes. Mi trabajo se centra, por tanto, en conocer con detalle algunas de las prácticas más curiosas y llamativas de la historia. El resultado de mis investigaciones es este recorrido, este *gran circo de la economía* que abre sus puertas y levanta su telón para ti.

La función consta de ocho partes. La primera nos sirve como introducción para entender mejor lo que está por llegar. No en vano, lo que vas a encontrar en este circo son auténticas rarezas que te harán preguntarte dónde te has metido. Por eso me gusta empezar así, para asegurarme de que estás listo. Superada la introducción, nuestra exhibición se desarrollará con fluidez.

Para empezar, echaremos un vistazo a las ordalías de la Europa medieval, que eran una especie de juicios en los que se interpretaba la voluntad de los dioses a partir del fuego o el agua, para dirimir disputas conflictivas en las que no estaba claro quién era culpable y quién era inocente. A continuación, hablaremos de la compraventa de esposas que tenía lugar en la Inglaterra de la Revolución Industrial, mientras que la siguiente parada está dedicada a las supersticiones gitanas.

Llegará después la sala consagrada a las maldiciones que proferían los monjes de la Francia del siglo XVIII, antesala a su vez de un número en el que nos ocuparemos de la videncia y la adivinación oracular que se popularizó en África y que sigue en pie en la actualidad. Más tarde, el gran circo de la economía nos llevará a los juicios de bichos, que no son más que

procedimientos judiciales contra insectos y roedores que se sentaban en el banquillo de los acusados en países como Francia, Italia o Suiza, allá por los tiempos del Renacimiento. Por último, nos adentraremos en los «juicios por combate» de la Inglaterra normanda.

¿Estás preparado? ¡Me alegro! Pero me imagino que, por el precio que has pagado, no estarás esperando una función privada. Eso sería mucho más caro... Por tanto, hazte a un lado para que puedan entrar en la habitación todos los espectadores que te acompañarán durante el espectáculo. ¡Bienvenidos al circo! ¡Pasen y vean! Parece que hoy tendremos un buen grupo...

Pero antes de empezar quiero presentarme. Mi nombre es Peter Leeson. Soy economista de formación, pero mi pasión es estudiar curiosidades. Cada vez que mis investigaciones me revelan una nueva excentricidad o rareza, me hago siempre la misma pregunta: ¿por qué? Mucha gente se queda simplemente con la sorpresa que generan estos episodios de la historia, pero a mí me gusta ir un poco más allá.

Por eso, procuro mantener mi mente abierta a la posibilidad de que, por extraño que nos parezca, muchas de estas costumbres tenían algún tipo de motivación o justificación. Supongo que lo que intento hacer es buscar el sentido que puede caber en el sinsentido. Y, a lo largo de la última década, las investigaciones que me han permitido desarrollar este circo han sido vitales para encontrar respuestas que, quizá de entrada, jamás hubiese imaginado.

Mi principal conclusión es que al margen de la época, el lugar, la religión, la cultura, el grado de riqueza o de pobreza, la gente tiende a comportarse de forma racional. Cuando hablo de un comportamiento racional me refiero a una manera de ser y de actuar que busca cumplir nuestros objetivos en la medida en que nos lo permiten nuestras propias limitaciones y las limitaciones de nuestro entorno. Creo que, partiendo de este criterio, no resulta polémico afirmar que el ser humano tiende a actuar de forma racional.

Sin embargo, si aceptamos esta proposición, cabe preguntarse por qué la historia está repleta de episodios en los que el ser humano se comporta de forma difícilmente explicable. En este circo pretendo mostraros que, por extraños que parezcan muchos de estos comportamientos, buena parte de los episodios que se nos antojan descabellados e irracionales son reacciones razonables según la realidad de cada tiempo.

La historia de las instituciones sociales está llena de curiosidades que nos sorprenden porque no somos conscientes de las limitaciones con las que lidiaban las personas que desarrollaron aquellas estructuras. Sin embargo, si logramos ponernos en sus zapatos y conseguimos ver el mundo a través de su mirada, es más fácil entender que hasta las prácticas menos convencionales reflejan la voluntad de conseguir unas metas comprensibles.

Si las personas actúan con racionalidad y esto significa que nuestro proceder suele estar guiado por un sentido determinado, entonces también podemos dar un paso más y concluir que las extravagancias de la historia fueron, en su momento, soluciones útiles para mejorar la sociedad. Si fueron instituciones válidas en un tiempo determinado será porque contribuían a generar cierta prosperidad. Los usos que nos empobrecen están condenados al fracaso, pero aquellos que permiten mejorar nuestra situación logran imponerse y se mantienen hasta que aparezcan alternativas mejores. Por eso, con este circo pretendo enseñar que incluso las prácticas sociales que aparentemente son descabelladas y no tienen sentido pueden ser, y de hecho a menudo son, socialmente productivas.

Si centramos nuestro análisis en el comportamiento humano, adoptando la mirada económica a través de las enseñanzas de la teoría de la elección racional, contamos con la herramienta perfecta para entender las rarezas de la historia. La clave, al fin y al cabo, es partir de que las personas actúan con racionalidad.

No os preocupéis: no voy a aburriros con nociones teóricas a lo largo de la función, sino que solamente haré algunas menciones puntuales al comienzo y al final de la velada. Sospecho, y no creo estar equivocado, que a muchos de vosotros no os importa la teoría de la elección racional en sí misma, sino que lo que verdaderamente os preocupa es tener un marco de análisis que os ayude a encontrar respuestas convincentes y os permita responder los porqués que abordan nuestra mente cada vez que nos hablan de las rarezas de ayer y de hoy. Me sentiré satisfecho si, al final de la experiencia, habéis aprendido a aplicar la teoría de la elección racional a las rarezas que nos topamos en el día a día.

Esta forma de entender las cosas puede ayudarnos a esclarecer muchas dudas. De hecho, si la teoría de la elección racional fuese un aparato, creo que podríamos bautizarlo como el contestador que, en vez de hacer las veces de buzón de voz, nos contesta cada vez que formulamos un porqué aplicado al comportamiento humano. Si en vez de estar en nuestra mente estuviese en nuestro bolsillo, diríamos que ese contestador es una de las mejores invenciones de la historia de la humanidad, al nivel de maravillas tecnológicas como el iPhone.

He de reconocer que todos estos años estudiando hechos y decisiones sorprendentes con una mirada económica me han cambiado para siempre. Empecé mi aventura por mera curiosidad. Me preguntaba cómo es posible que, durante siglos, los sistemas de justicia penal decidiesen la culpabilidad o inocencia de los acusados a base de pedirles que hundiesen sus brazos en agua hirviendo. Terminé mi aventura concluyendo que sacudir un pollo envenenado para decidir cómo comportarse con nuestros vecinos puede ser una buena respuesta a los problemas de cualquier comunidad residencial. ¿No me creéis?

Tranquilos: tengo las respuestas y os lo voy a demostrar. ¡Seguidme! ¡Bienvenidos al circo! ¡Pasen y vean! ¡Preparaos para un recorrido por los hechos y las costumbres económicas más sorprendentes de la historia!

1

Esto va en serio

Días tras día nos topamos con noticias extrañas, curiosas y sorprendentes que nos hacen cuestionar el mundo en el que vivimos. Ésa es la materia prima con la que he preparado esta exhibición que lleva por título *El gran circo de la economía*.

El espectáculo va de eso, de conocer hechos y decisiones económicas sorprendentes. Pero éste no es un espectáculo circense al uso: más que una sucesión de números y actuaciones, lo que os brindo es un recorrido por acontecimientos, costumbres o prácticas que os asombrarán, sorprenderán e incluso indignarán. Quizá a algunos de vosotros os gustan las emociones fuertes, mientras que otros sois más blandos... No pasa nada. Aquí hay de todo, para todos.

Lo único que no vais a encontrar en este circo son realidades efímeras o episodios esporádicos. Por extrañas que puedan parecer, las instituciones y costumbres que vamos a conocer durante el espectáculo son prácticas que estuvieron en pie durante siglos y, de hecho, algunas aún siguen vigentes en pleno siglo XXI. De modo que, aunque nos resulten extravagantes, las curiosidades que vamos a rescatar para vosotros tienen una enorme importancia a la hora de vertebrar la vida humana y los asuntos sociales.

Como os dije antes, mi nombre es Peter, aunque también podéis llamarme Pete. Mi tarea consiste en guiaros durante la función, en un sentido literal y figurado, para que no os perdáis y para que no perdáis detalle. Este circo es un poco laberíntico, puesto que los permisos municipales nos obligan a configurar el recorrido de forma un tanto amorfa. Pero no os preocupéis, porque conozco cada pasillo, cada esquina, cada puerta. No os quepa duda de que llegaremos al número final con éxito.

En cuanto a las prácticas y usos sociales que os vais a encontrar, puedo anticiparos una cosa: os van a parecer una auténtica locura. Es normal que reaccionéis con rechazo, con incredulidad... Pero mi meta es ayudaros a entender que muchos de los aparentes sinsentidos que os voy a presentar tienen, en realidad, alguna motivación racional detrás. Por eso, dejadme repartir estas octavillas que explican la herramienta que todos necesitáis para poder participar en esta experiencia.

> [*Peter comienza a distribuir unos folios entre los asistentes. No tardan en aparecer rostros de incredulidad. Un hombre interrumpe a Pete: «Pues en mi copia lo único que leo es "Teoría de la elección racional". ¡El resto de la página está en blanco!»*.]

Claro. En tu copia y en todas las demás. Quizá no prestaste mucha atención a lo que dije al comienzo. A lo mejor eres de los que llegó tarde... Bueno, en cualquier caso, no hay problema. Ya os he dicho que sólo necesitamos una herramienta para poder disfrutar este circo y esa

herramienta está claramente explicada en las octavillas que he repartido. Con esa forma de analizar el comportamiento humano, y con un poco de mi ayuda, vamos a pasar de la incredulidad al «ahora lo entiendo»...

[*Uno de los asistentes se queja ante las vaguedades de Peter*.]

Insisto, que no cunda el pánico. Esta herramienta es increíblemente fácil de usar. De hecho, es tan sencilla que quienes están acostumbrados a buscar explicaciones enrevesadas tienden a despreciarla, definiéndola como un martillo teórico. No les hagáis caso. Esas críticas son pura basura intelectual. En el fondo, tienen envidia de lo bien que funciona esta forma de analizar las cosas.

De modo que, ahora que ya tenemos claro cuál es nuestra herramienta para disfrutar de la función, girad la página para leer cuáles son las instrucciones de uso.

[*Los asistentes le dan la vuelta a la octavilla. El primero que mostró su enfado vuelve a intervenir: «Aquí solo pone "Piensa en los incentivos". ¿Qué broma es esta? No entiendo nada»*.]

Ya os dije que esta herramienta es fácil de usar. Basta con que tengáis en cuenta los incentivos que nos mueven a tomar decisiones. Los incentivos son, por ejemplo, la razón por la que os levantáis para ir al trabajo, incluso cuando hace un día horrible y preferiríais quedaros en casa. Hay una razón por la que habéis pagado para hacer esta visita como marcan las reglas, en vez de intentar colaros: también son los incentivos. Y éstos también nos explican por qué algunas administraciones mantienen todo tipo de trámites innecesarios, que sólo sirven para que los ciudadanos pierdan tiempo pero, a la vez, justifican el empleo de los burócratas que los administran...

Podríamos decir que hablar de incentivos nos permite abreviar la relación entre coste y beneficio, un equilibrio que tenemos en cuenta en todas las decisiones que tomamos. El beneficio de las opciones que elegimos es el valor que esperamos obtener a cambio. El coste que asumimos es el valor al que renunciamos cuando optamos por tomar una decisión y no otra.

Cuanto mayor es el beneficio esperado en comparación con el coste previsto, más incentivos tenemos para tomar una decisión definitiva, y viceversa. Por eso es más probable que si un día nos topamos ante el dilema de mentirle a un extraño quizá lo hagamos si esperamos ganar diez mil dólares a cambio de faltar a la verdad, pero no lo haremos en el caso de que el beneficio derivado de la mentira sea de apenas un centavo. De hecho, los incentivos también explican nuestras prioridades: entre dar de comer a nuestro hijo o alimentar a los peces de nuestro acuario, creo que la mayoría de la gente tiene claro qué es más urgente y qué puede esperar.

Por otro lado, llamamos reglas a esos principios a veces molestos que nos dicen lo que es permisible y lo que no. Al estipular premios o castigos que recaen sobre nosotros a raíz de nuestras decisiones, las reglas influyen directamente en nuestros incentivos. La creación de reglas puede venir impuesta desde todo tipo de instancias: el gobierno, la empresa, la sociedad, nuestra pareja... Pero, vengan de donde vengan, las reglas influyen en el beneficio y el coste de nuestras sociedades, de modo que tienen un impacto directo en nuestra libertad de elegir.

Para entenderlo mejor, supongamos por un momento que el gobierno decide lanzarse en tromba contra este circo, desde el entendimiento de que la exhibición que vais a presenciar tiene un contenido subversivo que no debe divulgarse. Siguiendo este razonamiento, el gobierno dictará que todo asistente a este recinto será ejecutado inmediatamente. Los nuevos incentivos que marcarían vuestra eventual decisión de participar en este espectáculo serían muy distintos. Por tanto, salvo que fueseis gente muy curiosa (y un tanto suicida), lo más probable es que optaseis por huir de este circo, bajo el entendimiento de que el coste de permanecer en él puede llegar a ser tan caro como la propia vida.

Ahora pensemos que, en un momento de lucidez de esos que no suelen ocurrir a menudo, nuestros políticos anuncian que toda aquella persona que acuda a este circo quedará exenta de pagar impuestos durante una década. En ese caso, la fila de visitas daría la vuelta al recinto, día sí y día también. Y todo ello porque un cambio en las reglas implica una alteración en los beneficios que puede llevarnos a tomar decisiones radicalmente distintas.

Las reglas tienen un primo hermano al que llamaremos limitaciones. Si las reglas dictan aquello que está permitido, entonces las limitaciones se ocupan de determinar qué es posible. Por ejemplo, aunque queramos comprar un Ferrari, si nuestro patrimonio es de apenas 5.000 dólares tendremos que resignarnos y aceptar que hay una limitación financiera que afecta a nuestra capacidad de decisión. De igual modo, puede que nuestra meta sea llegar a leer la mente de las demás personas, pero las leyes de la física no nos lo permiten, de modo que las limitaciones existentes anulan esa posibilidad. Por tanto, aunque nos sería muy beneficioso conducir los mejores coches o saber qué piensa el resto de la gente, hay limitaciones que afectan a nuestra capacidad de elegir y confirman que no todo lo que deseamos está, en efecto, a nuestro alcance.

Las reglas que creamos para incentivar un comportamiento en vez de otro son, a su vez, decisiones. Volvamos al ejemplo del veto gubernamental a este proyecto. Imaginemos que en vez de anunciar la ejecución sumaria de todo el que asista al circo, el Ejecutivo cambia de criterio y anuncia que «todo el que acuda a esta exhibición será ejecutado por hadas invisibles». ¿Qué impacto tendría esa decisión? Ninguno: todo el que siguiese deseando acudir al circo lo haría, puesto que presumiblemente nadie o casi nadie cree en la existencia de hadas invisibles que nos matarán si asistimos a una exhibición.

Las autoridades lo tendrían más fácil sin este tipo de limitaciones, puesto que la eventual existencia de esas hadas de la muerte sería suficiente para lograr el mismo resultado sin tener que gastar dinero público en las ejecuciones. Pero, como es poco probable que los ciudadanos asuman la existencia de esas criaturas, el propio gobierno enfrenta una clara limitación a la hora de adoptar una norma de este tipo.

Entonces, ¿qué puede hacer el gobierno? Tocaría adoptar una regla alternativa, esta vez marcada por un mayor realismo que lleve a un alto grado de cumplimiento. Puede que la solución de las hadas sea más fantasiosa, pero no deja de ser una propuesta absurda, sin efecto alguno en el comportamiento del grueso de los potenciales espectadores de este fantástico espectáculo.

Eso sí: no olvidemos que para una pequeña minoría es posible que la amenaza surta efecto, puesto que (casi) siempre hay teorías de la conspiración capaces de argumentar todo tipo de extremos, desde la existencia de hadas de la muerte hasta la inexistencia del gobierno. En este tipo de circunstancias tan particulares, las limitaciones que reconocen quienes tienen estas

creencias son muy distintas que las que observa el resto de la población, de modo que la alteración de los incentivos será otra y, por tanto, las decisiones tomadas no serán las mismas. ¿Me explico?

Pues algo así es lo que ocurre con las distintas prácticas que se exponen en este circo: crean reglas que influyen en el equilibrio entre costes y beneficios, punto clave para la toma de decisiones. Si hacemos como los detectives y somos capaces de resolver cuáles son los incentivos, las reglas y las limitaciones que explican muchas de las prácticas detalladas en esta visita, entonces seremos capaces de llegar al sentido de estos (aparentes) sinsentidos...

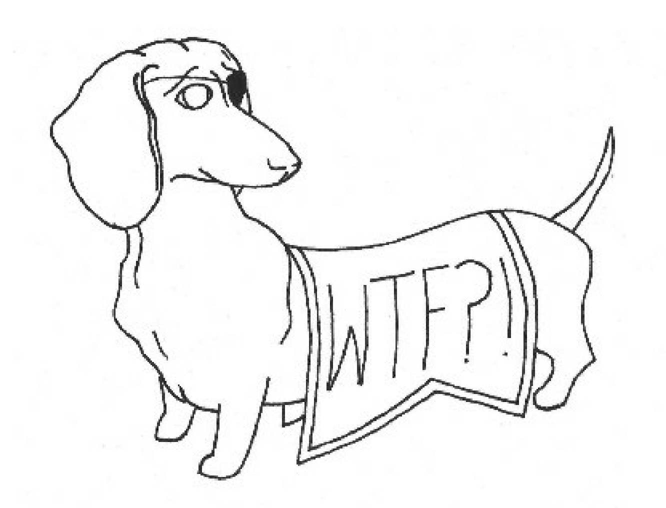
Una vez desarrollamos el hábito de pensar e interpretar la realidad desde esta perspectiva, es más fácil comprender las extravagancias del pasado. De modo que, en gran medida, la teoría de la elección racional logra que lo más llamativo y extraño se convierta en mundano y razonable. Por eso espero que, al final de la función, hayáis dejado atrás la sorpresa, el escándalo o la perplejidad, adoptando una mirada menos prejuiciosa y más equilibrada.

Las lecciones que vamos a descubrir en este particular circo van más allá de los episodios descritos durante el recorrido. Si aprovechas al máximo esta experiencia, podrás aplicar esta forma de pensar en tu día a día. Quizá olvides parte de lo que estás a punto de conocer, pero confío en que este recorrido por los hechos y las decisiones económicas más sorprendentes de la historia marque un antes y un después en tu manera de interpretar todo aquello que, aparentemente, no terminamos de comprender.

Las respuestas a muchas de las preguntas que nos hacemos a diario pueden estar más cerca de lo que podríamos pensar a primera vista. Sólo hace falta aprender a encontrarlas y actuar en consecuencia. La buena noticia es que el poder que nos permite lograrlo está en la palma de nuestras manos, de modo que ya podéis guardar la octavilla que os he repartido y, si os parece, os invito a seguirme. Creo que ya estáis listos.

En nuestra primera parada, nos toparemos con la primera entrega de la exhibición. No os separéis del grupo. Si os despistáis y os perdéis, os he dejado algunas pistas. Si os encontráis con un perro salchicha con un solo ojo, eso significa que no habéis ido lo suficientemente lejos. Si os encontráis con una mujer barbuda, entonces sí que habéis ido demasiado lejos.

Os veo muy callados. ¡No seáis tímidos! Estaré encantado de responder a vuestros ruegos, comentarios y preguntas. Si tenéis algo que decir, cualquier cosa, sólo levantad la mano y en seguida estoy con vosotros. Empezamos el recorrido por algunos de los hechos y decisiones económicas más sorprendentes de la historia. ¡Pasen y vean! Bienvenidos al gran circo de la economía.


WTF?!

2

Arde, cariño, arde

Aunque no soy precisamente el tipo de persona que acude a la iglesia con regularidad, crecí en una familia católica y no me perdí muchas misas de domingo. Mi tía abuela era monja, de modo que había aún más presión familiar para aprenderse los sacramentos.

Pese a mi resistencia, aquellos años creciendo en un entorno religioso estuvieron repletos de buenos momentos. Recuerdo que una cuaresma propuse no ir a misa como forma de renuncia. En otra ocasión sugerí a mi cura que le diese una vuelta al rito de la comunión permitiéndonos pescar las obleas en una gran copa de vino. Lo primero generó enfado, lo segundo resultó en una llamada a mis padres, que no se lo tomaron muy bien...

Pero, al margen de estos pequeños sacrilegios, también he de reconocer que disfrutaba escuchando algunas historias bíblicas. Una de mis favoritas era la del rey Salomón. Imagino que conoceréis el texto en cuestión, puesto que es uno de los grandes éxitos de la Biblia.

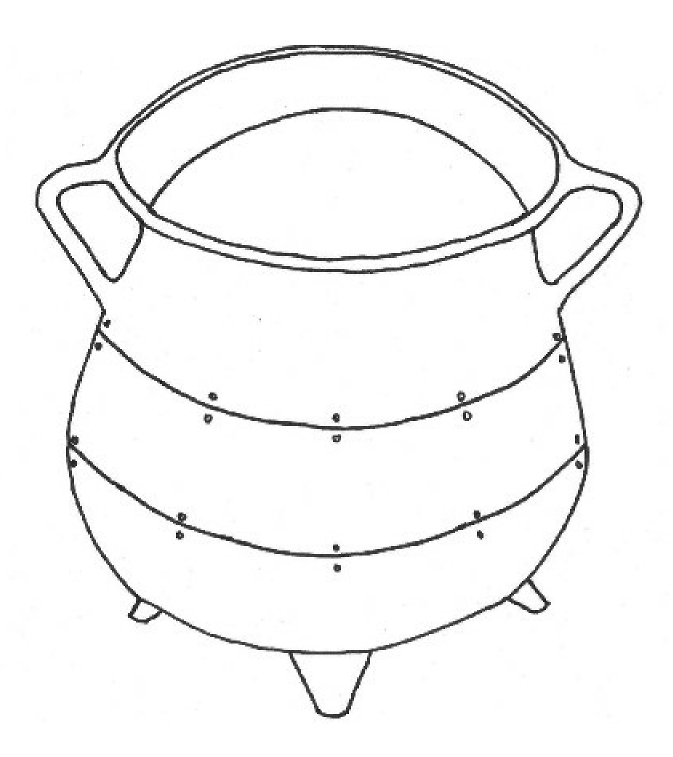
Resumiendo: dos mujeres acuden a ver al rey, disputándose la maternidad de un bebé. Como ninguna aporta pruebas concluyentes, pretenden que Salomón resuelva la polémica. El monarca propone lo siguiente: cortar al bebé por la mitad y repartir cada pedazo a ambas madres. Sin duda, sería una solución ecuánime... aunque, como es lógico, acarrearía problemas más que evidentes.

De entrada, parecería que Salomón no es más que un necio y un loco que odia a los bebés. ¿Quién en su sano juicio podría resolver una disputa de maternidad partiendo a un recién nacido por la mitad? Ante semejante panorama, parece evidente que las mujeres que habían acudido a hablar con el monarca debieron escandalizarse al conocer su propuesta.

Sin embargo, tanto vosotros como yo tenemos perfectamente claro por qué el rey Salomón hizo lo que hizo: el monarca tenía claro que la verdadera madre del niño preferiría perder la custodia del pequeño antes que terminar con su retoño sacrificado y mutilado. De modo que, siguiendo este razonamiento, el monarca pensaba que la decisión adecuada pasaba por entregar el bebé a la mujer que mostrase la generosidad característica de una madre. Eso fue exactamente lo que ocurrió. Por algo le llamaban Salomón El Sabio...

Podemos aprender alguna que otra cosa del monarca. De entrada, aunque algunos procedimientos judiciales se nos antojen abiertamente estúpidos, basta con esforzarse para ir más allá del titular para comprobar que, de hecho, muchos de estos esquemas tienen cierto sentido. En segundo lugar, Salomón también nos muestra que, ante la falta de pruebas «ordinarias», los oficiales de la justicia pueden llegar al fondo de la cuestión a base de crear reglas inteligentes, aun cuando estén basadas en una falacia. Al fin y al cabo, fijando reglas sensatas podemos alterar los incentivos de las personas, llevándolas a tomar decisiones que implican revelar informaciones que, en otra situación, habrían permanecido en secreto.

Bueno, si seguís mis pasos, podréis ver un caldero metálico.



[*La multitud baja unos escalones y se adentra en una habitación que asemeja una oscura bodega con paredes de piedra*.]

¡Qué oscuro está esto! Dejadme iluminar la sala...

[*Enciende una antorcha que cuelga de la pared*.]

Mucho mejor así. Como iba diciendo, lo que podéis ver en esta sala del circo es un caldero metálico. Puede que os parezca un mero utensilio, pero lo cierto es que, en la Europa medieval, los calderos eran algo así como la herramienta clave mediante la cual los sistemas judiciales lograban resolver los casos penales más espinosos.

Quizá algunos de vosotros habéis visto la película *Monty Python y el Santo Grial*, de 1975. Un caldero como este que tenemos aquí tiene especial relevancia en algunas escenas de dicho largometraje. En esos fragmentos del film, los habitantes de un pequeño pueblo están discutiendo sobre la acusación de brujería que pesa sobre una de sus vecinas. El método que empleaban para dilucidar la cuestión consistía en comparar su peso con el de un pato. En los procesos reales que han sido documentados no aparecía la figura del pato, pero sí nos topábamos con calderos como el que estáis viendo.

La edad de oro de estos procesos abarca desde el siglo IX al XIII. Las ordalías eran algo así como un juicio divino en el que el calor y el frío jugaban un papel crucial.[2] El calor estaba ligado a pruebas con agua hirviendo o con hierros candentes. Para los más *snob*: en latín se llamaba a estas pruebas *iudicium aquae fervantis* e *iudicium ferri*.[3] En el caso de las pruebas frías, también realizadas con agua, su denominación en latín era la de *probatio aquam frigidam*.[4]

En las pruebas de agua caliente, el sacerdote hervía un caldero de agua y arrojaba en su interior una piedra o un anillo.[5] El calvario que debía soportar el acusado pasaba por meter la mano en el agua hirviendo y sacar el objeto de la olla, tal y como dictaba la doctrina de los

obispos de la época (por ejemplo, el obispo Eberhard, de Bamberg).[6] A continuación, la mano del acusado era sellada de forma inmediata. Se decía que si era inocente su mano terminaría sana e ilesa, mientras que si era culpable mostraría heridas por quemaduras cuando se retirasen los vendajes, apenas tres días después.[7]

Igualmente temida era la prueba del hierro, que tenía un formato similar. En este caso, el acusado tenía que portar nueve piezas de hierro candente.[8] La fórmula para decidir la culpabilidad era parecida: quien sufría quemaduras graves era culpable, quien salía más o menos indemne era inocente.

El calvario del agua fría se articulaba a partir de un estanque tibio. El teólogo del siglo IX, Hincmar de Reims, describía el proceso del siguiente modo: «Aquel que deba ser examinado por un juicio de este tipo será arrojado al agua fría mientras está maniatado. Si es inocente, se hundirá. Si es culpable e intenta escudarse detrás de una mentira, será imposible hundirle, de modo que flotará».[9]

Las leyes medievales reservaban las ordalías para cierto tipo de casos, sobre todo aquellos que implicaban acusaciones de crímenes serios, como un homicidio, un robo, un incendio...[10] Los castigos que se imponían a quienes no superaban el proceso iban desde una multa hasta la mutilación o incluso la muerte.[11]

La ley también reservaba las ordalías para aquellos casos en que los jueces no eran capaces de decidir con seguridad sobre la culpabilidad o inocencia de los acusados.[12] Un decreto de la Inglaterra del siglo XII decía que «no se permitirá la prueba del hierro candente salvo que la verdad desnuda no pueda ser explorada de otro modo». Por otro lado, la legislación de la Alemania del siglo XIII señalaba que «no es correcto utilizar estas pruebas, salvo que la verdad no pueda ser alcanzada mediante los procedimientos habituales».[13]

Si un acusado confesaba su culpabilidad o un testigo fiable aclaraba lo ocurrido, los jueces procedían a zanjar el juicio con celeridad, sin acudir a una ordalía.[14] Por tanto, cuando existía una confesión por parte del presunto delincuente o cuando el crimen en cuestión se producía ante los ojos de un tercero, el juicio quedaba visto para sentencia.

Pero en aquellos casos en que no se daban estas condiciones, los jueces sólo exoneraban a los acusados si ellos y algunos de los *ayudantes* nombrados por el tribunal realizaban un juramento de inocencia suficiente como para convencer a la magistratura.[15] Eso sí: la posibilidad de hacer un juramento estaba muy restringida. Ni los siervos, ni los extranjeros, ni las personas arruinadas, ni los condenados por otros procesos tenían la posibilidad de explorar esta vía a la absolución.[16]

A falta de evidencia para zanjar los procesos, los jueces necesitaban alguna fórmula efectiva para concluir el juicio y condenar o exonerar a los acusados.[17] Así nacieron las ordalías.[18] Veo una mano alzada al fondo... El tipo con las patillas poco ortodoxas... Sí, tú. ¿Tenías una pregunta?

> «*Sí... Como bien has dicho antes, lo primero que me viene a la cabeza es simple y llanamente: WTF. ¿Qué me dices? ¿Que había algún tipo de razonamiento detrás de algo así? ¿Qué sentido puede tener quemar a alguien en una caldera, ahogar a alguien en un estanque? ¿Cómo se justifican semejantes aberraciones*.»

Buena pregunta. Veamos. Las ordalías solían justificarse porque eran parte de los juicios divinos, en latín *iudicia Dei*.[19] Cuando los hombres no eran capaces de determinar con claridad la culpabilidad o inocencia de un acusado, le tocaba al Señor encontrar una respuesta. «Dejemos que los casos más dudosos sean resueltos mediante el juicio de Dios», señalaba un religioso carolingio. «Los jueces pueden pronunciarse sobre aquellas cuestiones que pueden ser esclarecidas, pero los asuntos que no pueden resolverse por otra vía deben quedar reservados al juicio divino.»[20]

Según las creencias cristianas de la Edad Media, si los sacerdotes realizaban los rituales de rigor, Dios haría el resto. Por tanto, los verdaderos culpables sufrirían quemaduras por el agua hirviendo o el hierro candente, o harían que el agua bendita rechazase sus cuerpos y evitase su hundimiento hasta el fondo del estanque.

[*Los asistentes miran escépticos a Pete*...]

Las ordalías pueden parecer extrañas e incluso estúpidas. Lo mismo nos ocurre si pensamos en la propuesta del rey Salomón, que ponía encima de la mesa la posibilidad de mutilar a un bebé para saber quién era su verdadera madre. Pero, en ambos casos, la fachada aparentemente absurda de uno y otro escenario revela un cierto grado de sabiduría que quizá no apreciamos hasta que un espectáculo como el nuestro nos invita a pensar las cosas de otra forma. De hecho, creo que las ordalías funcionaban siguiendo un planteamiento muy similar al que empleó el rey Salomón en su juicio.

Hay dos alternativas evidentes si no queremos acudir a un juicio divino para dirimir una disputa judicial. Podemos preguntar al acusado si es culpable o podemos torturarle hasta que diga la verdad. El problema de uno y otro proceso es que nos llevan a todo tipo de errores. Todo acusado que tenga oportunidad de defender su inocencia aprovechará la incertidumbre del caso para insistir en su honradez. Con la tortura ocurre todo lo contrario: si es lo suficientemente dolorosa, un inocente puede acabar cargando con la culpa para evitar el sufrimiento.

[*Al fondo de la habitación se alza una mano que procura llamar la atención del guía*.]

Tenemos pregunta. Por favor, silencio: la bella señorita de Europa del Este está intentando resolver una duda. ¿Cómo te llamas?

«Ania.»

¿Perdón?

«Me llamo Ania. Verá, tengo una pregunta. Veamos. Estás diciendo que la tortura no es una buena forma de decidir si un criminal es culpable o inocente, porque un método efectivo de castigo hace que todo el que lo sufra acabe reconociendo que cometió el crimen, incluso si no fue así. Hasta ahí, todo bien. Lo que me sorprende es que estás contrastando las ordalías con las torturas. Tal y como describes las primeras, no me parecen muy distintas de las segundas...»

Ania. ¡Bonito nombre! Has hecho una excelente pregunta. Quizá te sorprenda mi respuesta. Veamos... Al parecer, las ordalías no sólo no acostumbraban a resultar en sentencias condenatorias, sino que una mayoría de casos terminaba en la exoneración de los acusados.

[*Sorpresa e incredulidad entre el público*.]

Así es. El agua hirviendo rara vez dejaba quemaduras duraderas en las manos de quienes se veían obligados a hundirlas en los calderos metálicos repletos de líquido ardiente. Lo mismo ocurría con el hierro candente. Un historiador nos lo advierte: «Si suponemos que sólo una minoría lograba salvarse de la condena en estos juicios, estamos muy equivocados. Los registros de aquellas épocas contienen innumerables ejemplos de personas que salían indemnes de estos procesos, sin sufrir herida alguna.»[21]

Una forma de comprobarlo es examinar los registros históricos de este tipo de procesos. Nuestra primera fuente para hacerlo es el *Regestrum Varadinense*, que documenta las ordalías que tuvieron lugar en Várad, hoy Oradea. Dichos procesos tuvieron lugar bajo el reinado del monarca Andrés II.

El *Regestrum* recoge los resultados de 208 juicios en los que se aplicó la prueba del hierro candente. Los procesos fueron administrados por clérigos húngaros en la basílica de Oradea, entre los años 1208 y 1235.[22] ¿El resultado? Los acusados lograron superar la prueba en 130 casos, lo que supone una tasa de exoneración del 62,5 por ciento.[23] De modo que, salvo que aquellos curas fuesen un tanto incompetentes a la hora de hacer que el hierro se caliente hasta alcanzar temperaturas extremas, estamos ante algo muy curioso.

Hay más fuentes documentales a las que podemos acudir para estudiar esta cuestión. En las cortes inglesas, los registros de procesos judiciales empiezan en 1194. Hasta 1219, año en que se dejaron de practicar las ordalías, estos archivos nos ofrecen otra mirada a los resultados que tenían aquellas pruebas. En el caso inglés, tenemos menos casos documentados que en el *Regestrum*: apenas diecinueve. Sin embargo, todos apuntan en la misma dirección.[24] Dieciséis de los acusados fueron sometidos al calvario del agua fría, un test que fue superado por catorce de ellos. Otros tres acusados se enfrentaron con la prueba del hierro candente, sin que ninguno de ellos fuese declarado culpable. Por tanto, la tasa de exoneración que arrojan las ordalías inglesas es aún más alta y llega al 89 por ciento de los casos documentados.[25]

Si las ordalías fuesen una mera tortura, sencillamente diseñada para que quienes las sufrían confesasen haber cometido el crimen, entonces podemos decir que eran tremendamente ineficientes... ¡Hasta decidiendo con una moneda, a cara o cruz, la probabilidad de condena habría sido mayor! Eso sí: me encanta que Ania haya hecho esta reflexión, porque demuestra que ella y muchos de vosotros estáis tratando de buscarle sentido al —aparente— sinsentido... Pero que quede claro: la tesis de la tortura no nos sirve en este caso, de modo que debemos seguir explorando la historia para entender los incentivos que justificaban aquellos procesos.[26]

Para que me entendáis mejor, considerad la siguiente historia. Imaginemos el caso de un tipo cualquiera, por ejemplo llamado Arturo. Pues bien, Arturo vive en la Europa del medievo y ha sido acusado de robar por su vecino, un granjero. Arturo lo niega y su vecino no aporta

ningún testimonio, pero nuestro protagonista tiene la mala fortuna de que el granjero tiene una buena reputación en el pueblo, todo lo contrario que Arturo, de modo que la situación deriva en una ordalía. El juicio se dirimirá siguiendo el método del agua hirviendo.

Arturo, además, cree en los juicios divinos: espera que, si los curas realizan el ritual de la manera adecuada, Dios revelará la verdad. Lo que espera nuestro acusado, por tanto, es que el cielo interceda y evite que el método del caldero termine quemándole la piel.

Si nos ponemos en la piel de Arturo, entendemos mejor estas dinámicas. Supongamos primero que en el fondo es culpable y sí cometió el robo. Por suerte para él, no hay testigos. En este caso, si Arturo se somete al proceso, lo hará temiendo sufrir una quemadura. Además, la condena acarrea otras consecuencias legales, probablemente una multa significativa.

¿La alternativa? Arturo puede negarse a la ordalía, lo que solamente le deja dos opciones: confesar que cometió el crimen o llegar a un arreglo con su vecino.[27] Ambas vías le supondrán un castigo, pero la multa será menos onerosa y, además, se evitará las previsibles quemaduras.[28] Por tanto, si nuestro hombre es culpable, probablemente rechazará la ordalía.

Ahora imaginemos que Arturo es inocente. Lamentablemente para él, no hay testigos, de modo que su situación es compleja. En este caso, si decide someterse a la ordalía, será porque cree que este procedimiento le permitirá salir ileso de la prueba del caldero. Además, superar la prueba le permitirá defender su honradez y esquivar la condena. Por el contrario, si decide inculparse o si opta por llegar a un acuerdo, sufrirá un castigo por un crimen que no ha cometido. Así, todo apunta a que nuestro hombre elegirá pasar por la ordalía.

En resumen, partimos de que la ordalía puede salir bien o mal pero, si tenemos en cuenta que Arturo cree en la justicia divina, su decisión está sujeta a distintos incentivos. Si es inocente, se someterá a la prueba. Si es culpable, esquivará el proceso. Al final, la situación nos recuerda a la prueba del rey Salomón en la medida en que el monarca propuso la mutilación del bebé como incentivo para animar a las mujeres a mover ficha y posicionarse.

A ver, tenemos otra pregunta del chico joven que ha levantado la mano.

> *«Según la lógica que has descrito, los culpables huyen de las ordalías, ya que nunca se sometían a estos procesos, mientras que los inocentes siempre optaban por la opción contraria. Pero, en ese caso, el inocente siempre acaba condenado, puesto que el castigo de turno es inevitable. Puede que, por sus creencias, hundiesen la mano en agua hirviendo pensando que no se van a quemar, pero la realidad es otra. De modo que acabarán quemados y condenados, aun siendo inocentes. ¡Al final aquel sistema salía más rentable a los culpables!»*

Nuestro joven espectador hace un comentario interesante: nos dice que las pruebas sólo funcionan si exoneran a los inocentes que las sufren. Como ya os expliqué, la mayoría de los casos sí terminó de forma favorable para los acusados. De modo que, para cuadrar el círculo, debemos preguntarnos cómo es posible que meter la mano en agua hirviendo no tenga efectos devastadores para la carne humana. ¿Se te ocurre algo?

[*El joven dice que no con la cabeza*.]

La respuesta está en la *iudicia cleri*, no en la *iudicia Dei*. Las ordalías las administraban los sacerdotes, y como los religiosos eran conscientes de los incentivos que enfrentaban los acusados podían «alterar» el proceso para asegurarse de que el resultado final fuera el «correcto».

Supongamos que Arturo es inocente y decide pasar por la prueba. El clérigo interpretará que esto acredita su no culpabilidad, de modo que optará por reducir la temperatura del agua para evitar quemaduras. Arturo sumergirá su brazo en el caldero esperando salir ileso... y su expectativa se cumplirá. Pero no saldrá ileso por intervención de Dios, sino por la actuación del religioso.

[*El joven vuelve a alzar la mano*.]

«Pero ¿cómo es posible que los clérigos hiciesen algo así y nadie se enterase?»

Estaba a punto de referirme a esa cuestión. Veamos. Para organizar las pruebas, los sacerdotes contaban con una notable libertad, que quedó consagrada mediante ordenanzas litúrgicas (instrucciones para servicios religiosos) y sentencias judiciales (las leyes de la tierra). Aquí va un ejemplo: las instrucciones para llevar a cabo una ordalía de hierros candentes en la Inglaterra del siglo X:

> Ordenamos, en nombre de Dios y por dictamen del arzobispo y de todos nuestros obispos, que nadie ingrese a la iglesia mientras se está calentando el hierro. Solamente el sacerdote y el acusado podrán estar presentes en el templo. A continuación, las puertas de la iglesia podrán abrirse de nuevo, para que pueda entrar un número idéntico de personas ligadas a la acusación y la defensa. [...] Nadie intervendrá en el tratamiento del fuego. Una vez concluida la santificación inicial, el hierro reposará sobre las brasas hasta que concluya el juicio [...]. El acusado deberá beber agua bendita y su mano deberá ser rociada con la misma. Entonces, estará preparado para participar en la prueba.[29]

Algunas de las instrucciones parecen, cuando menos, un tanto sospechosas...[30] De entrada, solamente el sacerdote y el acusado pueden entrar en la iglesia hasta que arranque el proceso, de modo que el sacerdote tiene margen para manipular la temperatura real del hierro. Las directrices oficiales sí indicaban que, antes de que comience el juicio, dos individuos elegidos por el acusado y otro par ligado al demandante deben verificar la integridad de la prueba.[31] Sin embargo, el sacerdote tenía muchos momentos de soledad antes y después de dicha revisión, así que podía mostrar un hierro distinto al empleado realmente en la ordalía.

De hecho, las instrucciones también señalaban que tras la santificación el hierro candente reposaría hasta el final del juicio. De modo que, incluso sin manipulación previa, el sacerdote siempre tenía margen para extender todo lo posible el juicio y así ganar tiempo para que el hierro se enfríe. Quizá por eso las misas son tan largas...

Y no lo olvidemos: el cura que administraba la ordalía debía rociar la mano del acusado con agua bendita antes de pegar la plancha ardiente a su piel, de modo que el proceso de «rociadura» bien podría servir para apuntalar las pretensiones del religioso y lograr el resultado deseado. Recordemos que cuanto más húmeda esté la piel menos dañino será el contacto con el hierro candente. Si sumamos este detalle a las cuestiones anteriores, todo empieza a tener más sentido.

¿Y las instrucciones de la prueba de agua caliente? También tenían las mismas características: solamente el sacerdote y el acusado entraban inicialmente en la iglesia; los asistentes también debían mantenerse alejados del proceso y el religioso también recurría al agua

bendita (esta vez introduciéndola en el caldero metálico, lo que contribuía a reducir la temperatura, si es que acaso no se trataba ya de agua tibia..).[32]

Las reglas de las ordalías también otorgaban discrecionalidad a los clérigos para decidir los resultados de las pruebas.[33] Por ejemplo, dictaban que la mano del acusado fuese sellada hasta que hubiesen transcurrido al menos tres días. Entonces, el sacerdote examinaba si el interior del vendaje estaba «limpio» o no.[34] Pero definir como «limpia» la mano del enjuiciado dependía estrictamente del criterio del religioso. Puede que la piel estuviese tan quemada como el rostro de Freddy Krueger, pero el cura podía afirmar que el daño se había aminorado con los días, concluyendo que la prueba sí había quedado superada.[35] Al final, el religioso tenía la última palabra.

[*Un espectador interrumpe a Pete*.]

«¿Y qué hay de la otra ceremonia, la de los calvarios con agua fría? ¿Qué hacían los sacerdotes para conseguir exculpar a quienes se sometían a la prueba?»

Pues también en ese caso había margen para manipular el examen. Obviamente, los curas no podían manipular la densidad del agua, pero sí tenían otras vías para alterar el resultado final del juicio.

Un capitular carolingio describía estas ordalías y apuntaba que las instrucciones que debían seguir los religiosos incluían directrices muy precisas sobre los nudos que ataban a los acusados, así como órdenes claramente definidas sobre la profundidad a la que debía hundirse el probando para probar su inocencia.[36] El capitular también requería que el acusado fuese deslizado lenta y delicadamente hasta estar dentro del agua, para evitar salpicaduras excesivas, pero de nuevo encontramos que las reglas siguen albergando un tremendo margen de discrecionalidad, de modo que los clérigos seguían marcando el paso. De hecho, eran los curas quienes decidían si el cuerpo se había hundido lo suficiente, así que la ambigüedad también era manifiesta en este tipo de ordalía.[37] Por no hablar de que las normas de los calvarios de agua fría no especificaban si el cuerpo debía sumergirse momentáneamente o durante un tiempo determinado.

Por supuesto, el sacerdote podía mejorar la probabilidad de que el acusado superase el juicio a base de pedirle que exhalase antes de entrar al agua. También cabía la posibilidad de ordenarle que ayunase durante varios días, justificando la medida como un ritual preparatorio pero asegurando así una mayor probabilidad de éxito a la hora de lograr el hundimiento del cuerpo.

[*El mismo asistente vuelve a tomar la palabra*.]

«Pero no entiendo por qué dejar la puerta abierta a un tipo de rito que estaba mucho menos abierto a la manipulación. ¿Qué sentido tenía?»

Bueno, si lo piensas con cuidado, te darás cuenta de que las ordalías de agua hirviendo o hierro candente requerían necesariamente una cuidada manipulación, puesto que, de lo contrario, no habría forma de evitar el daño. Por tanto, había procesos de este tipo que, por una u otra razón, podían terminar de forma desfavorable para el acusado, siempre que no se diese la

manipulación esperada. No obstante, en el caso del calvario con agua fría, la exoneración podía llegar sin truco alguno, puesto que cualquiera de nosotros puede hundirse en un estanque de agua, sobre todo la gente más delgada.

Me imagino que sabéis que los hombres suelen tener un porcentaje de grasa corporal más bajo que las mujeres. Pues bien, esto supone que, de media, un hombre delgado tiene un 80 por ciento más de posibilidades de hundirse en el agua, mientras que en el caso de las mujeres este porcentaje es sólo del 40 por ciento. Además, si lo que se buscaba era la exoneración, se podía enviar a los hombres al rito del agua fría y dejar para las mujeres las otras fórmulas de ordalía, abiertas como estaban a la manipulación.[38]

Y, según la evidencia histórica, parece ser que esto es exactamente lo que sucedía. Para el período comprendido entre 1194 y 1208, los archivos judiciales ingleses recogen 91 ordalías. En 84 de ellas, los acusados eran hombres, mientras que siete mujeres aparecen también en los procesos registrados. De acuerdo con esta documentación, los jueces enviaron a 79 de los varones al rito del calvario con agua fría, mientras que sólo hubo un juicio con hierro candente y cuatro con otras prácticas. Sin embargo, las siete mujeres juzgadas lo fueron por el rito del hierro candente.[39] Esto significa que el porcentaje de hombres enviados al estanque de agua gélida se movió entre el 94 por ciento y el 98,8 por ciento (no podemos precisar el dato por los cuatro casos de los que no hay documentación exacta). Por el contrario, la tasa entre las mujeres fue del 0 por ciento.

Hay dos casos muy llamativos en el registro. Se trata de juicios contra dos parejas que fueron acusadas, respectivamente, de robo y asesinato. Las autoridades respondieron de forma idéntica en ambos casos: los hombres fueron sometidos al calvario con agua fría y las mujeres fueron asignadas al rito del hierro candente.[40] También merece la pena repasar un tercer caso, el de una mujer acusada de asesinato. La presunta delincuente fue destinada a la prueba del hierro candente, que logró superar. Posteriormente, los registros muestran que un hombre fue acusado del mismo crimen. ¿Su destino? El calvario de agua fría.[41]

Bueno, veo otra mano alzada. Tienes pinta de hombre pío. ¿Qué quieres saber?

> *«Soy sacerdote, quizá por eso me ves ese aspecto... La verdad, caballero, es que ha hecho usted algunos comentarios un tanto ofensivos al comienzo de esta parte del espectáculo, sobre todo cuando se refirió a sus años de juventud... Dejé pasar por alto esas afirmaciones, pero no puedo callarme con lo que está dando a entender ahora. Básicamente, su circo viene a decir que mis antecesores estaban engañando a todo el mundo, puesto que trucaban los juicios para lograr el resultado que ellos deseaban. ¡Qué tipo de paganismo es éste! Simple y llanamente, no puedo aceptarlo.»*

Tranquilo, padre. No estoy diciendo que ése fuese el caso. Quizá los jueces creían que las ordalías eran justicia divina o quizá entendían que, más que *iudicia Dei*, aquello era *iudicia cleri*, es decir, justicia clerical... De esto se ha debatido mucho, pero no es relevante para lo que nos ocupa. Aquí lo importante es que, en la medida en que los sacerdotes manipulaban los juicios para reflejar la información que recibían en relación con la culpabilidad o inocencia de los

acusados, las ordalías servían para premiar a quien buscaba hacer valer su honradez, aun aceptando un duro castigo que, además, servía de antesala para una sanción y una sentencia desfavorable.

Esta manipulación no implica necesariamente que los curas no creyesen que las ordalías eran genuinos juicios divinos. Se decía que el clero poseía «poderes interpretativos especiales» que le permitían «interpretar las leyes de Dios en la tierra». Eran, por decirlo de otro modo, los encargados de interpretar la voluntad divina como mecanismo para zanjar conflictos humanos.[42] Este planteamiento nace de la doctrina *in persona Christi*, la idea de que los curas personifican a Cristo en el momento de administrar los sacramentos. Por tanto, es factible que los religiosos pensasen que sus manipulaciones venían guiadas desde el cielo.

Obviamente, también es posible que los sacerdotes creyesen que su intervención, y no la de Dios, determinaba el destino de los acusados. El hecho de que los religiosos dijesen que las ordalías eran *iudicia Dei* no significa que realmente creyesen que esto era así. Al fin y al cabo, la historia nos ha dejado muchos ejemplos de clérigos medievales que se comportaban de forma bastante alejada de los principios religiosos que decían profesar y defender.

[*El sacerdote murmura algo, aparentemente molesto*.]

Lo siento, padre. Eso es así. Pero, volviendo al tema de las ordalías, lo cierto es que no está del todo claro qué es lo que realmente creían los clérigos de la época. Sin embargo, tanto en el caso de que concibiesen aquellos ritos como una expresión divina de la justicia genuinamente como si desarrollaban aquellos procesos con cierto cinismo, tenemos que ser conscientes de que el sistema se prestaba al abuso. De hecho, cabe el caso de que algunos sacerdotes se dejasen sobornar y alterasen el resultado de las ordalías con dicho fin.

No obstante, había ciertos controles que se lo ponían difícil a los clérigos corruptos. Los religiosos de la época trabajaban para obispados que dependían, en gran medida, de los ingresos que generaban actividades como la buena administración de justicia. Es más: muchos de aquellos religiosos se encargaban también de recaudar las tasas o impuestos fijados por los gobiernos locales. De modo que, si no mantenían el orden en la ciudad, la actividad económica se resentía y la parte de los ingresos que se quedaba en el obispado se veía reducida. Existía, por tanto, un incentivo que tendía a limitar aquellas actividades que iban en contra de los buenos resultados socioeconómicos de la comunidad. Obviamente, no hablamos de un esquema de incentivos perfecto e impecable, pero sí de la existencia de ciertas limitaciones que frenaban el alcance potencial de la corrupción. De modo que el sistema podía admitir ciertos abusos, pero no un desorden generalizado y una irregularidad manifiesta.

Veo que tenemos otra pregunta. El chico de los *piercings* ha levantado la mano. ¡Dime!

«Las ordalías sólo funcionan si los acusados compran la idea de que Dios librará a los inocentes y culpará a quienes sí han cometido los crímenes de los que se les acusa. Pero, si a lo largo del tiempo se van observando los patrones tan claros que has explicado, poco a poco la gente se tuvo que ir dando cuenta de lo que realmente pasaba. ¿O acaso nadie se percató del verdadero funcionamiento de las ordalías?»

Bueno, no te precipites. La verdad es que haces un comentario sensato, porque tiene mucho sentido pensar eso, pero la verdad es que estás muy, muy equivocado. Ya veo que eres un tipo duro, con *piercings* y todo, pero te lo tengo que decir: no estás en lo cierto, lo lamento.

Sí se puede decir que, si los acusados no tienen claro que los juicios divinos son, efectivamente, divinos, entonces todo el proceso se complica. Hasta ahí está todo claro. Por otro lado, también es verdad que la tasa de exoneración cercana al ciento por ciento debía resultar, cuando menos, sospechosa.[43] De hecho, había muchas personas que desconfiaban de las ordalías, pero su escepticismo se explica por otros motivos. Por ejemplo, algunas personas cuestionaban la naturaleza divina de estos juicios alegando que la presencia de observadores suponía una distorsión terrenal en un proceso que debía trascender nuestra realidad.

Está claro que el escepticismo ante estos juicios era un problema potencial para las ordalías. Por ejemplo, había inocentes que podían optar por inculparse por miedo al castigo. Ese miedo se disipaba si, en efecto, una mayoría de casos resultaba en la exoneración de los acusados. No obstante, como apuntaba nuestro espectador, si nos topamos con un escéptico que además es culpable, la dinámica entra en un terreno distinto y complica el proceso de administración de justicia.

Pero, claro está, quienes diseñaron estos ritos como mecanismo para resolver disputas judiciales complejas no iban a dejar cabos sueltos. Por tanto, los clérigos se aseguraban de solventar el problema del escepticismo ante las ordalías a base de aplicar una solución sencilla y contundente: la condena de algunos de los acusados.

Os ahorraré los detalles pero, en esencia, los religiosos mantenían el temor y el respeto a las ordalías a base de asegurarse de que, de vez en cuando, algún proceso salía mal. Si cada vez más gente cuestionaba que estos ritos eran una expresión de la justicia divina, entonces aumentaba el número de sentencias condenatorias. Si se reducía el escepticismo, ocurría lo contrario y se relajaban los estándares.

[*El chico de los piercings vuelve a murmurar algo*.]

¿Perdona? No se te escucha bien. ¡Habla más alto!

«Bueno... Lo que digo es que tiene sentido lo que estás diciendo, pero sigue sin convencerme del todo tu explicación.»

Bueno, como creo que eres el único que necesita más detalles, vamos a ahorrarle al resto de los espectadores el tedio de eternizar este debate. Con toda tranquilidad, dejemos este tema para después de la función, en eso que los libros llaman «apéndice» y que aquí encontrarás después del retrato de la mujer barbuda.

Sigamos. Os estaba hablando de que, cuando aumentaban las sospechas sobre la naturaleza divina de estos juicios, los sacerdotes condenaban a algunos acusados para volver a generar respeto y miedo hacia los rituales. Aquellos que sufrían la condena eran presumiblemente inocentes, como ya hemos explicado anteriormente, de modo que también aquí hay algunas cuestiones que debemos explicar para entender mejor aquel sistema.

Cuando los curas no tienen que condenar a ningún inocente para asegurar el funcionamiento de las ordalías, estos ritos simplemente refuerzan la creencia en la legitimidad de estos ritos. Los culpables declinarán participar, puesto que temen que un rito en el que intercede Dios puede resultar en su condena. Los inocentes, por su parte, hacen todo lo contrario: aceptan las ordalías porque confían en que la intervención divina servirá para probar su honradez. Por tanto, el caso más espinoso es el de aquellos acusados que, a priori, son inocentes, pero terminan condenados porque los religiosos necesitan que aumente el miedo y el respeto hacia estos procedimientos. Cada acusado que sufría este trato pasaba a tener razones de sobra para dejar de creer en la *iudicia Dei*, puesto que, lejos de haberle exonerado, aquel mecanismo había resultado en su condena.

Sí: había un problema cada vez que un inocente terminaba siendo castigado para proteger el buen funcionamiento del sistema. No obstante, estos episodios no eran comunes. Al fin y al cabo, ¿qué podía hacer un inocente que resultaba condenado por la ordalía? ¿Proclamar su inocencia y gritar a los cuatro vientos que aquellos juicios divinos eran una farsa? Quizá. Pero, al fin y al cabo, esto es lo mismo que haría una persona culpable...

Cierto es que, al constatar el fraudulento funcionamiento de los juicios divinos, estos inocentes que fueron declarados culpables podrían optar por cometer nuevos crímenes, a la espera de que el sistema terminase cambiando de criterio. Pero, con toda probabilidad, la reincidencia sólo haría que los clérigos reaccionasen de forma más airada e insistiesen en presentarle como culpable.[44]

El verdadero problema, en cualquier caso, radicaba en que terminase por generalizarse la sospecha en torno a las ordalías, abriendo las puertas a nuevas ineficiencias judiciales. Está documentado un juicio por asesinato en el que el acusado no superó la ordalía y fue ahorcado. Apenas unas semanas después, el hombre al que supuestamente había matado regresó a su hogar. Simplemente se había ido algunos días del pueblo...[45]

Había que evitar, por tanto, que se quebrase la confianza en el sistema. Una discrepancia aislada podría explicarse, pero la generalización del escepticismo hacia las ordalías haría que cada vez menos gente las tomase como *iudicia Dei*. Afortunadamente para los clérigos, esto no llegó a ocurrir por dos razones.[46] Por un lado, porque los casos reservados para las ordalías eran excepcionales, puesto que sólo se llegaba a estos ritos cuando faltaban pruebas o testigos que aclarasen lo ocurrido. Por otro lado, la creencia en la naturaleza divina de estas prácticas era generalizada en la Europa medieval, de modo que no hacía falta condenar a muchos inocentes para mantener el sistema en pie.

¿Por qué se creía en las ordalías? Para empezar, porque estaban estrechamente ligadas a la fe, hasta el punto de que podían llegar a parecer un rito casi sacramental. El historiador Henry Lea ha explicado que «se seguía la política de rodear cada ceremonia con la mayor solemnidad posible, venerando el rito como un juicio divino».[47] Estos rasgos estaban presentes desde la raíz misma del proceso. Al fin y al cabo, los juicios quedaban en manos de sacerdotes, se celebraban en iglesias y tenían un formato similar al de una misa.

Os voy a leer las instrucciones ceremoniales del ritual del caldero metálico en una ciudad de la Alemania medieval:

> El sacerdote deberá acudir a la iglesia con los magistrados de la ciudad y con el acusado de haber cometido el delito que debe ser esclarecido. Sólo ellos podrán entrar en el templo, mientras que el resto deberá esperar a las puertas de la iglesia. El sacerdote se pondrá las vestiduras sagradas, salvo la casulla. Tomará el Evangelio, las reliquias, el cáliz... para ir hasta el altar y referirse a todos los presentes: “Hermanos, he aquí el juicio de la religión cristiana. He aquí la ley en la cual están la esperanza y la remisión de los pecados. He aquí el aceite sagrado de Cristo, la consagración del cuerpo y la sangre de nuestro Señor” [...]. Posteriormente, el sacerdote designará en qué lugar debe colocarse el caldero, y lo rociará de agua bendita para alejar cualquier influencia demoníaca. Entonces, se abrirán las puertas del templo para que los asistentes puedan entrar a la iglesia y colocarse pegados a sus paredes. El sacerdote tomará las escrituras sagradas, la cruz y las reliquias, para llevarlas hasta el espacio donde se ha colocado el caldero y enunciar siete salmos penitenciales [...]. El sacerdote tomará la palabra: “Oh Dios, que la mayoría de los sacramentos estén presentes en este juicio, para que el agua hirviendo determine la pureza y virtud de quien se somete a tu bendición.[48]

En las ceremonias de ordalías se le recordaba a los acusados que, si eran inocentes, no sufrirían lesiones ni dolor, pero igualmente se les advertía de las consecuencias de someterse al juicio siendo culpable, lo que acarrearía un tremendo sufrimiento. Así lo recoge esta oración, pronunciada por los sacerdotes en el rito del caldero metálico con agua hirviendo:

> Oh, agua bendita. Oh, agua bendita, agua que limpia el polvo, agua que quita el pecado del mundo, te encomendamos que nos reveles la pureza, que manifiestes la verdad o la falsedad, que nos ilumines para conocer los hechos verdaderos. Quien se pone en tus manos no debe sufrir daño si su causa es justa y verdadera, pero si pretende extender el perjurio, entonces su mano debe ser quemada a fuego, para que todos conozcan el poder de nuestro Señor, Jesucristo.[49]

Las ceremonias de ordalía también resaltaban los supuestos fundamentos bíblicos de las pruebas, enfatizando su precedente divino y su efectivo historial como mecanismo de resolución de disputas. Lo vemos en la siguiente oración, también ligada al rito de agua caliente:

> Oh, Dios, erígete en juez, sé firme y paciente, determina por nosotros quién es fuente de paz, quién se presenta aquí desde la honradez. Oh Dios, haznos saber la verdad y revélanos cuál es tu juicio y tu criterio. Oh, Dios omnipotente, solamente con mirar la Tierra puedes provocar un terremoto. Oh, Dios, padre de nuestro Señor Jesucristo que con su santísima pasión ha redimido la vida humana. Oh, Dios, te pedimos que santifiques este caldero de agua hirviendo. Señor, tú salvaste a los jóvenes Sidrac, Misac y Abdénago, enviados al horno de fuego por Nabucodonosor. Tu intervención hizo que sobreviviesen y saliesen ilesos, liberados por tu gracia angelical, como también ocurrió con Susana, absuelta de una falsa acusación. Por eso, Dios nuestro Señor, te pedimos que, si este acusado es inocente, hagas que su mano salga sana y salva del agua.[50]

Según el Libro de Daniel, los jóvenes a los que alude esta oración fueron condenados a morir ardiendo por el rey Nabucodonosor, aunque Dios les salvó de esta terrible muerte. En cuanto a Susana, a la que también se menciona en esta oración, se trata de una mujer que igualmente había sido condenada a muerte y que terminó siendo exonerada en el último momento, mediante la intervención del profeta Daniel (cuyo nombre en hebreo significa, precisamente, «Dios juzga»).

Por tanto, el funcionamiento de la *iudicia Dei* se anclaba en las creencias religiosas de la comunidad. Hincmar explica que «en el rito del agua hirviendo los culpables terminan escaldados y los inocentes salen ilesos. Lo segundo se explica con la historia de Lot, que sale inmune del incendio en Sodoma. Lo primero, porque las Sagradas Escrituras consagran la santidad como defensa ante el fuego. Por otro lado, ya en los hornos babilónicos se quemaba a los malvados como forma de hacer justicia».[51] En el caso del calvario de agua fría, que el culpable flote se explicaría «porque todo aquel que intente ocultar la verdad con una mentira no

puede sumergirse en agua bendecida por Dios, puesto que la naturaleza pura del líquido reconocerá al impuro y lo rechazará. El bautismo limpia el agua de falsedad y evita que se vea infectada por la mentira».[52]

Las ordalías también servían para recordar a los presentes la omnisciencia y omnipotencia de Dios, así como el poder de la justicia divina para esclarecer culpas y dirimir responsabilidades. Lo vemos, por ejemplo, en esta oración que se empleaba para bendecir agua antes del rito del caldero metálico ardiente:

> Ante este caldero de agua hirviendo, calentado por el fuego, yo te bendigo en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, fuente de todas las cosas. Nos encomendamos ante Dios, nuestro Señor, que regó la Tierra a partir de sus cuatro ríos, que sacó agua de las rocas, que convirtió el agua en vino. Oh, Señor, no permitas que la maldad ni la magia de los hombres nos separe de la virtud y nuble nuestro juicio. Te pedimos que castiguen al vil y malvado, que purifiques al inocente. A través de ti, Señor, sabemos que lo oculto no escapará indemne, que inundarás la Tierra si es necesario para destrozar el mal. Confiamos en tu juicio para esta ordalía de agua y fuego. Amén.[53]

¿Qué efecto tenían todos estos formalismos? Lea lo explica así:

> En aquel tiempo tan religioso, el cristiano creyente, consciente de la culpa y del pecado, veía reforzadas sus creencias cuando presenciaba estos ritos. En las ordalías, la salvación del inocente solamente se explicaba por la intervención divina. Sin mediación de Dios, la mano del probando podía terminar quemada e inútil. Además, este castigo no impedía que luego se fijasen distintas sanciones y medidas compensatorias para resarcir a las víctimas del delito juzgado.[54]

Debido a la importancia de las creencias religiosas en la operativa de las ordalías, no debería sorprendernos que el apoyo a estos procesos se desvaneciese cuando la jerarquía eclesiástica decidió dejar de apoyar esta forma de articular la justicia. Aunque el desmarque de la Iglesia no fue definitivo hasta el siglo XIII, la aceptación de las ordalías se había erosionado desde, al menos, un siglo atrás.

A partir del siglo XII, religiosos de alto rango empiezan a cuestionar la relación entre el cristianismo y las ordalías.[55] Fue aquél un tiempo de grandes cambios canónicos, de modo que las credenciales que habían respaldado la instauración de las ordalías también estaban en pleno proceso de cuestionamiento.[56]

Los primeros críticos de las ordalías argumentan la falta de raigambre bíblica de los procedimientos. Pese a las alusiones a Daniel, Susana o Nabucodonosor, la Biblia apenas incluye un único episodio que podría ser considerado similar a las ordalías. En el Libro de los Números, una acusada de adulterio se somete a una prueba de aguas amargas, que consistía en la ingesta de veneno como forma de demostrar su inocencia.[57] Por tanto, las ordalías de la Europa medieval no sólo no se apoyan en tradiciones recogidas por las Sagradas Escrituras, sino que, en el caso de que lo hubiesen hecho, no deberían haber contemplado calvarios de agua fría, calderos metálicos de agua hirviendo o hierros candentes, sino experimentos con veneno.[58]

Un problema aún mayor, según los críticos, era que las pruebas realizadas violaban una importante proscripción cristiana de la que, desde luego, existe un abundante bagaje bíblico: «No tentarás al Señor, tu Dios».[59]

[*Vuelve a hablar el sacerdote que asiste al circo*.]

«Así es. ¡No se puede tentar al Señor!»

Pues eso, padre: al final aquellos juicios requerían que los clérigos pidiesen a Dios que realizase diferentes milagros, algo que la Biblia prohíbe de forma expresa.

[*El cura asiente, por fin reconfortado...*]

A esto también hay que sumarle distintos decretos papales que cuestionaban el estatus religioso de las ordalías. De hecho, el IV Concilio de Letrán, celebrado entre 1215 y 1216, rechaza la legitimidad de las ceremonias y prohíbe a los curas que participen en ellas.[60] «Ningún religioso puede oficiar o bendecir con su autoridad religiosa cualquier ordalía de agua o hierro», decretó la reunión de clérigos convocada por Inocencio III.[61]

Los sistemas judiciales seculares fueron abandonando estas prácticas, especialmente una vez que la Iglesia se desmarcó de ellas. Dinamarca las prohíbe en 1216, Inglaterra las veta en 1219, Escocia decreta su fin en 1230, Italia acaba con ellas en torno a 1230, Flandes aprueba su desaparición entre 1208 y 1233...[62] Pronto se tomaron medidas similares en los países del norte de Europa: Noruega, Islandia, Suecia... En Francia no se llegó a dictar el fin de los ritos, pero el último caso documentado es de 1218, poco después del IV Concilio de Letrán.[63]

Hubo algunos países en los que distintos sacerdotes se negaron a respetar el dictamen acordado por la Iglesia de Roma. Por tanto, siguió habiendo ordalías en algunas ciudades de Alemania, Grecia, Hungría, Polonia, Croacia... Sin embargo, «cada vez más religiosos respetaron la prohibición de Letrán, de modo que las ordalías fueron decayendo en toda Europa».[64] La extinción definitiva del rito pasaba, por tanto, porque los curas se negasen a participar en este tipo de procesos. Cuando así ocurrió, la ausencia de una autoridad religiosa que validase los juicios hizo que los procesos perdiesen todo sentido, hasta desaparecer.[65]

[*El espectador joven que intervino anteriormente vuelve a tomar la palabra*.]

«Si estas ordalías eran tan efectivas, ¿por qué ya no las usamos?»

En seguida te respondo. Veo que el chico de los *piercings* también quiere decir algo.

«Más bien quería responder a esa pregunta. ¿Qué sentido tiene hacer una ordalía hoy? ¡Nuestro sistema moderno de justicia es obviamente mejor!»

Bueno, paciencia, que en este circo tenemos de todo, y para todos. Nuestro amigo anillado dice que la justicia posterior a las ordalías es necesariamente superior. Y sí, es cierto que tenemos avances técnicos que hacen mucho más fácil esclarecer los delitos, como también es cierto que aplicar una justicia divina requiere la aceptación social de una serie de creencias que hoy pocas personas tienen, ni siquiera quienes profesan la fe cristiana.

Pero, como dice nuestro joven amigo, también es cierto que hay situaciones modernas en que no contamos con tantos avances técnicos y tampoco nos topamos con un esquema de creencias tan distinto. Por eso hay quienes siguen encontrándole sentido a las ordalías, que no han desaparecido por completo, aunque os sorprenda.

[*Vuelven los murmullos de escepticismo*.]

¿No me creéis? Muy fácil: sacad vuestro teléfono y buscad información sobre los juicios divinos que siguen teniendo lugar en Liberia...

[*Casi todos los asistentes sacan el móvil asombrados y siguen las instrucciones de Pete*.]

Así es. Esta forma de dirimir disputas sigue vigente en la actualidad. Geográficamente, está documentado que las ordalías se han mantenido a lo largo de los siglos en Liberia. En menor medida, también siguen celebrándose juicios divinos en Sierra Leona y otras regiones del África subsahariana.

¿Sabéis algo de Liberia? Imagino que no. Resumiendo: hablamos de un país que se ha convertido en un auténtico nido de corrupción, marcado por instituciones judiciales disfuncionales, pero también por un bajísimo nivel de desarrollo económico que se traduce en altísimas tasas de pobreza. A esto hay que sumarle el fuerte calado social de las supersticiones y los ritos.

«Sassywood» es el término anglosajón que se refiere a las distintas ordalías que tienen lugar en Liberia y otros lugares de África. Entre las prácticas observadas recientemente aparecen viejos clásicos europeos, como la prueba con agua hirviendo en el caldero metálico o el juicio del hierro candente.

Sin embargo, el proceso más recurrente es el del episodio bíblico que comentábamos antes, puesto que consiste en la ingesta de veneno por parte del acusado. De hecho, el término de «sassywood» viene del «sasswood», que no es más que el nombre del árbol del que se toma la corteza tóxica con la que se prepara el brebaje. Para los expertos en botánica, el nombre de la planta es el de *erythrophleum suaveolens*...[66]

Al igual que en la Europa medieval, estos procesos están reservados a crímenes importantes que no pueden solucionarse por los caminos convencionales. Cuando no hay pruebas suficientes y tampoco hay testigos o confesiones que permitan esclarecer lo ocurrido, se activan los juicios divinos. El acusado puede responder como ocurría antaño en el Viejo Continente: defendiendo su inocencia o confesando su culpa. Si optan por lo primero, deben superar la ordalía.

Un líder espiritual, análogo al clérigo católico del medievo, ostenta la autoridad religiosa en la comunidad y ejerce como encargado de administrar y celebrar el ritual. De él depende la elaboración del brebaje, la coordinación del procedimiento, el veredicto final del juicio... La clave radica en la reacción fisiológica del acusado. Si intenta escupir o vomitar la mezcla venenosa mientras se celebra el juicio o en las horas que siguen al mismo, será declarado inocente y quedará exonerado al instante. Sin embargo, si muestra signos de intoxicación, entonces será proclamada su culpabilidad.[67]

La superstición compartida por millones de personas en Liberia sostiene que la sustancia incluida en el brebaje permite identificar si el acusado es culpable o no gracias al espiritismo. Al parecer, el brebaje introduce a un espíritu en el cuerpo del probando y ese espíritu se adentra en su interior para dirimir si es inocente o no a base de explorar su corazón. Si es inocente, el espíritu vuelve a salir de su cuerpo en el momento en que se escupe o vomita la poción. Si no se expulsa el líquido, entonces se interpreta que el espíritu seguirá dentro del cuerpo del acusado para combatir su maldad inherente.[68]

A estas alturas de la función, ya no creo que os sorprendáis tanto como al principio. Es lo que tiene ser espectador de un circo como el nuestro. Pero, por si acaso alguno se preguntaba qué sentido tienen las ordalías en pleno siglo XXI, imagino que ya habréis comprendido que las comunidades rurales de Liberia no cuentan con los medios técnicos que sí tienen nuestra policía y nuestro sistema judicial. Por tanto, la única respuesta posible ante episodios judiciales complejos pasa por aplicar las ordalías y tratar de determinar así lo ocurrido.

[*Uno de los asistentes murmura algo con una sonrisa*.]

A ver, parece que alguien tiene algo que decir. Sí, el señor que lleva el sombrero de camuflaje y la camiseta con la bandera de Estados Unidos. ¿Quiere compartirlo con todos los demás?

[*El espectador masca tabaco unos segundos antes de tomar la palabra*.]

> *«Bueno, la verdad es que me hace gracia que se sigan haciendo estas cosas. No me malinterpretes, me parece muy bien que tengan supersticiones y todo eso, pero hoy en día no veo muy lógico seguir confiando la justicia a este tipo de ritos.»*

Bien, ¿ya te has desahogado? Me alegro. Pero no te rías tanto, porque quizá te sorprenderá saber que en el mundo rico también se recurre a las supersticiones para mejorar los resultados de los procesos judiciales. En gran medida, lo hemos heredado de las ordalías, sólo que nuestros mecanismos parecen un tanto más sofisticados. Un buen ejemplo: los detectores de mentiras o polígrafos.

Veamos, hoy en día en Estados Unidos hay más de una docena de territorios que permiten aplicar este tipo de pruebas en determinados tipos de juicios. De hecho, lo que determina el polígrafo puede emplearse como prueba a lo largo de la investigación. Pero el uso de los detectores de mentiras no acaba aquí: también el FBI o la CIA recurren al polígrafo, de modo que no sólo hablamos de una herramienta reservada para determinados procesos judiciales.

Pero los polígrafos son una patraña. Como la astrología, hay gente que defiende su utilidad y su validez, pero la comunidad científica ha estudiado detenidamente su funcionamiento y ha concluido de forma rotunda la falta de validez de este tipo de pruebas. Lo cierto es que la evidencia científica ligada a la idea de que podemos medir fisiológicamente la verdad o la mentira es similar a la evidencia científica vinculada a la idea de que Dios interviene en las ordalías para revelar quién es culpable y quién es inocente.

De modo que los detectores de mentiras no pueden descubrir realmente si alguien nos miente o nos dice la verdad. Pero si cala la idea de que un polígrafo tiene la capacidad de aclarar casos complejos, entonces estas máquinas pueden ayudarnos a intuir quién puede ser culpable y quién no. Por ejemplo, quien no ha cometido un delito no debería temer este tipo de prueba, puesto que, si funciona, servirá para probar su inocencia. Del mismo modo, el culpable tendrá miedo de someterse al polígrafo, ya que temerá que la máquina demuestre su implicación en los hechos investigados. En consecuencia, quien huya del polígrafo será, en muchos casos, el culpable, y viceversa.

Los técnicos que administran el polígrafo son conscientes de todo esto. Por eso interpretan las sofisticadas líneas que dibuja la máquina con la pompa que merece algo así. En gran medida, esa teatralización nos recuerda lo que hacían los religiosos medievales antes de preparar las ordalías. De hecho, los líderes espirituales que siguen realizando juicios divinos en Liberia actúan de forma similar en sus ceremonias.

Como ocurre con las ordalías, el detector de mentiras sólo funciona si las personas que participan en el proceso comparten una creencia determinada. En este caso, se trata de aceptar que la máquina esclarece, en efecto, qué es verdad y qué es mentira. ¿Y qué ocurre en Estados Unidos con el polígrafo? Pues, siendo justos, la verdad es que sigue habiendo millones de personas que comparten esta superstición, de modo que la justicia de distintos territorios sigue apoyándose en estas pruebas para acelerar y agilizar los procesos más complejos.

Los elementos supersticiosos que siguen presentes en el sistema legal moderno de Estados Unidos no terminan con los detectores de mentiras. También podemos encontrarlos, por ejemplo, en las salas de juicio de los tribunales norteamericanos.

¿Os gustan las películas con temática judicial? Si es así, sabréis que la mayoría de estas escenas incluyen siempre un juramento en el que se exige a los participantes en el proceso que digan «la verdad, solamente la verdad y nada más que la verdad». En este juramento se pide a los involucrados que juren ante Dios que sólo compartirán información veraz. En ocasiones, incluso, se recurre a una Biblia para que el juramento sea más solemne. Pero esto no ocurre únicamente en las películas. Hasta no hace mucho, esta costumbre era generalizada en los tribunales estadounidenses. De hecho, aún sigue habiendo muchas salas de juicio en las que se practica esta costumbre.[69]

La historia religiosa de Estados Unidos explica este punto, pero sólo en parte. También debemos tener en cuenta otros factores. Al fin y al cabo, si nuestro testimonio en un juzgado pasa por hacer un juramente ante Dios, ¿quién tendrá más predisposición a hablar? ¿El sincero o el mentiroso? La respuesta radica, una vez más, en las creencias. Si los participantes en el juicio creen que Dios les castigará si prestan falso testimonio, entonces está claro qué pasará.

De hecho, jurar ante Dios que vamos a contar la verdad puede traducirse en un testimonio más rico. Si acudimos al estrado por obligación, quizá nuestras palabras sean más escuetas que en el caso de comparecer obligados, pero bajo juramento divino. Por tanto, el sistema judicial se beneficia de esta costumbre, del mismo modo que las ordalías generaban buenos incentivos para la justicia de la Europa medieval.

Obviamente, es posible que algunos estadounidenses crean que Dios no existe o piensen que éste no actuará contra ellos si faltan a la verdad en un proceso judicial. Pero también es probable que millones de personas tengan la creencia contraria. Por tanto, como recurrir al juramento divino no supone ningún coste y apenas implica un retraso de unos pocos segundos, tiene sentido que en algunas salas de juicio se sigan manteniendo estas costumbres.

De modo que la superstición puede servir como pilar para garantizar la aplicación efectiva de la justicia penal. Además, aunque los ejemplos más llamativos vienen de África, también vemos que en el mundo desarrollado hay esquemas inspirados en la lógica de las ordalías. Por tanto, hay algo más detrás de todo esto. Sociedades de ayer y de hoy, de uno y otro lado del Atlántico, han creado este tipo de instituciones que se apoya en creencias generalmente aceptadas para incentivar la búsqueda de la verdad y censurar la mentira. Seguro que, al

comienzo de la función, pensabais que estos ritos no tenían explicación. Quizá luego aceptasteis que aquello tenía una lógica detrás... pero reaccionasteis con sorpresa al escucharme hablar de lo que ocurre hoy en día en Liberia, Sierra Leona y algunas otras demarcaciones africanas. Deduzco que con mi explicación comprendisteis la motivación de estas ordalías contemporáneas, pero que igualmente os debió sorprender mi referencia a procesos similares que tienen lugar en Estados Unidos, sean los polígrafos o los juramentos en las salas de juicio. Pero, llegados a este punto, confío en que ya tenéis medianamente claro que, pese a vuestra sorpresa inicial, no estamos ante prácticas tan disparatadas como podríamos pensar a primera vista.

Bueno, me imagino que ha llegado un buen momento para tomarnos un descanso. Estamos a punto de cambiar de espacio y seguir avanzando. Si tenéis un poco de sed, meted la mano en el caldero metálico. En vez de agua hirviendo, lo que vais a encontrar en su interior es un poco de ponche hawaiano. Y si queréis acompañarlo con algo sólido, tenéis una mesa a mi izquierda en la que os podréis encontrar con distintas galletas que, por aquello de mantener el relato, tienen forma de hierro candente... ¡Que aproveche!

Por cierto, tened cuidado con las galletas. Al contrario que los hierros de las ordalías, éstas sí que están calientes. Bueno, no os privéis de nada: disfrutad y seguidme, que el espectáculo continúa.

3

Se vende mujer de segunda mano, como nueva

Las apariencias pueden engañar, cierto, pero también pueden ser un reflejo certero de la realidad. Tomad mi caso. Mido 1,75 y peso 80 kilos. Mi cuerpo no es precisamente el de un atleta de élite, algo que concuerda con mi escasa habilidad para los deportes. No soy rápido, no tengo mucha fuerza, me canso subiendo escaleras... Está claro que yo no iba para los Juegos Olímpicos.

Hoy lo acepto y soy consciente de la realidad, pero hubo un tiempo en el que me engañaba y, aunque en el fondo sabía que era un petardo, aún pensaba que tenía sentido insistir en practicar algún deporte. En la adolescencia me encantaba el béisbol y jugaba siempre que tenía oportunidad. Empecé en la liga local, en un equipo mediocre que me aceptó.

La verdad es que nunca tuve mucho talento. Mejor dicho, era bastante malo... y todos lo sabían. Mis padres lo sabían. Mi entrenador lo sabía. Mis compañeros lo sabían. Por eso me pasaba todos los partidos en el banquillo, esperando una oportunidad que surgía de vez en cuando, a menudo por fuerza mayor, por lesión o ausencia de varios miembros del equipo. Pero quizá eso era aún peor, porque cuando me tocaba jugar se hacía aún más evidente mi incompetencia. Me llevaba golpes, se me escapaba la pelota de las manos, me asustaba ante lanzamientos agresivos... Un desastre.

Como dije antes, muy dentro de mí tenía claro que aquello era un ridículo. Pero, a base de engañarme, me arrastré año tras año por la liga local, quedando en evidencia semana tras semana pero aparentemente inasequible al desaliento. Hasta que la cosa se fue poniendo más fea. Al principio, mi incompetencia era recibida con cierta simpatía o compasión. Con el tiempo, mis errores generaban vergüenza, cuando no enfado.

De modo que me vi obligado a aceptar la realidad. Por mucho que me gustase el béisbol, yo no era bueno lanzando, bateando, corriendo... Para alegría y alivio de todos, decidí «retirarme». A veces escucho que, a base de perseverancia, podemos lograr todo lo que nos propongamos. La verdad es que ese tipo de afirmaciones me parece un disparate. Nos guste o no, hay limitaciones que quizá olvidamos cuando nos ponemos a hacer filosofía barata. Por ejemplo, la Madre Tierra, que es caprichosa y no está por la labor de que todos podamos cumplir todos nuestros sueños simplemente a base de esfuerzo. No, la realidad no es tan sencilla.

Hoy ya he perdido interés en el béisbol. No sigo la primera división ni conozco a la mayoría de los jugadores de élite. Pero, de vez en cuando, vuelvo a interesarme por este deporte, sobre todo cuando hay grandes acontecimientos que tienen implicaciones económicas. Por ejemplo, me llamó la atención el auge del fenómeno japonés Daisuke Matsuzaka.

Como me imagino que sólo unos pocos sois expertos en la materia, dejadme explicaros de quién se trata. Matsuzaka empezó en la MLB con los Boston Red Sox. Venía de la liga profesional nipona, donde había jugado en un equipo llamado Seibu Lions. Los Red Sox y otros equipos estadounidenses llevaban años intentando fichar a Matsuzaka, y el japonés estaba por la

labor de hacer las maletas y jugar en el país del Tío Sam. Para lograrlo, necesitaba comprar su libertad profesional a base de pagar una indemnización a su equipo. Esa cláusula de rescisión era demasiado costosa y Matsuzaka no tenía dinero para afrontarla.

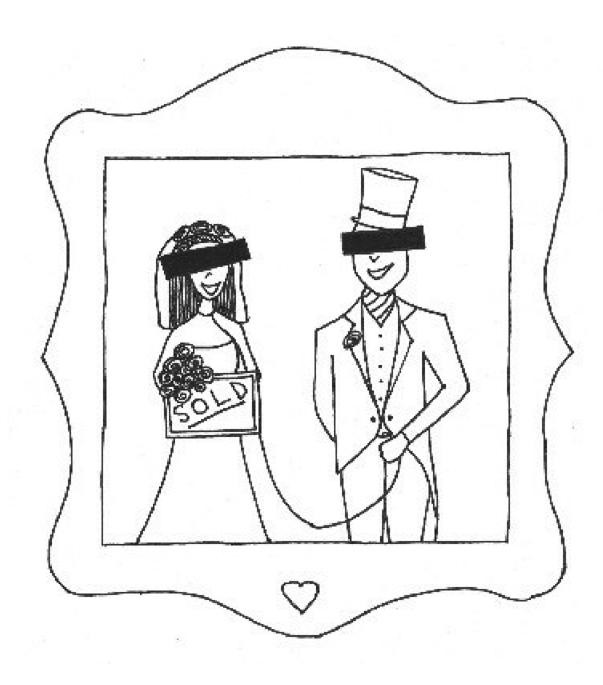
Para solventar este tipo de episodios, la MLB americana y la liga de béisbol de Japón han desarrollado un sistema de subasta, con el que se procura facilitar el fichaje de jugadores de uno u otro mercado. Bajo el esquema en vigor, si un equipo de Estados Unidos quiere contratar a un profesional del béisbol japonés, primero tendrá que participar en una puja con el resto de clubs de la MLB.

En el caso de Matsuzaka, los Red Sox pusieron 5,1 millones de dólares encima de la mesa, suficiente para superar el resto de propuestas y ganarse la oportunidad de negociar la contratación del deportista asiático. Superada la criba, el sistema en vigor contempla que el siguiente paso debe ser una negociación directa. Si hay acuerdo, el contrato en vigor queda suspendido y el jugador es libre de hacer las maletas.

Bajo este esquema, el equipo estadounidense logra contratar al jugador japonés, y el club nipón cobra el dinero con el que se cerró la subasta previa. Es un mecanismo que facilita las transacciones y deja a todas las partes satisfechas. La clave radica, por tanto, en alinear los incentivos de todas las partes involucradas, suprimiendo las restricciones contractuales y abriendo un mercado que armoniza los intereses de unos y otros.

Este sistema ilustra algo simple pero importante: las ganancias potenciales que se pueden derivar del mercado no son simplemente una ilusión de futuro, sino que se realizan en la práctica a base de construir mecanismos de mercado que, con creatividad, permiten hacer realidad las transacciones deseadas.

Algo similar ocurre en el siguiente episodio que vamos a desvelar. ¡El circo continúa! Atravesemos estas cortinas y adentrémonos en otro tema que tampoco os dejará indiferentes.



Como podéis ver, estamos ahora en una sala de subastas. ¿Os habéis fijado en el retrato de boda? Corresponde a una unión matrimonial cerrada en el mercado de compraventa de esposas de la Inglaterra del siglo XIX. La mujer que tiene una cuerda alrededor del cuello acababa de ser vendida por su marido. El comprador es su nuevo esposo, que está sujetando la cuerda con la mano.

[*Un hombre quiere intervenir*.]

Qué rápido empiezan las preguntas... ¡Pero si aún estamos empezando!

«Sólo quería saber si esta práctica sigue en vigor hoy en día en algún lugar, como ocurre con las ordalías. ¿Puedo vender a mi esposa?»

[*El comentario genera una mezcla de risas e indignación entre los asistentes*.]

Bueno, pues depende. ¿Por casualidad no estará en la sala tu mujer?

«No, está trabajando. Es ecologista. Trabaja en Greenpeace.»

Suena difícil vender a alguien así... Bueno, volvamos al tema. Fijaos en el retrato de nuevo. Como os decía, la mujer que aparece en la imagen fue subastada en Inglaterra, en los años de la Revolución Industrial. Desde comienzos del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX, las parejas inglesas de clase trabajadora estaban abiertas a la posibilidad de vender a su media naranja a cambio de una buena oferta.[70]

Los procedimientos que se seguían en la compraventa de esposas eran similares a los que se desarrollaban en los mercados de compraventa de ganado. Tiene sentido que así fuese, puesto que las mujeres eran vendidas en ferias públicas, de manera muy similar a lo que ocurría con las vacas o los cerdos. De hecho, eran conducidas hasta el punto de la subasta por sus maridos, que además las guiaban con una cuerda atada a su cuello, tal y como refleja el retrato.[71]

Para que no faltasen oferentes en la subasta y asegurar una puja lo más competitiva posible, era habitual que los maridos contratasen los servicios de vociferantes profesionales, que recorrían las calles con una campana anunciando a gritos la ubicación y el horario de estas subastas o cualquier otro tipo de evento.[72] Está documentado que un tal Moisés Maggs contrató a uno de estos profesionales para que pregonase el siguiente anuncio por las calles de una localidad inglesa: «¡Una mujer y su pequeño bebé serán ofrecidas a la venta en el mercado! Será esta tarde, a las 16 horas, con el beneplácito de su esposo, Moisés Maggs».[73]

Otros maridos optaban por anunciar la venta de sus mujeres en la prensa local, publicando anuncios como el que os voy a leer a continuación, tomado de un periódico de finales del siglo XVIII:

> Mi esposa, Jane Hebbard, sale a la venta por un precio inicial de cinco chelines. Tiene una figura firme y robusta, sin problema alguno en sus órganos y extremidades. Sabe sembrar y cosechar, arar la tierra, manejar equipamiento. Aunque tiene un carácter duro y testarudo, un hombre que sepa manejarla puede sacar de ella un carácter más dócil que el de un conejo. Debo desprenderme de ella porque es demasiado para mí. Para más información, contacten con este mismo diario. P.D. En la venta se incluye toda la ropa y vestimenta de Jane.[74]

Otros maridos imprimían pequeños carteles que colgaban por las distintas calles de la localidad. Aquí un ejemplo:

> AVISO. Este cartel anuncia la salida a venta de la esposa de James Cole, prevista para subasta. Se trata de una mujer discreta, de veinticinco años de edad. La venta tendrá lugar en el New Inn, el próximo jueves a las siete de la tarde.[75]

Estas tácticas funcionaban de maravilla, puesto que las subastas convocaban a cientos o incluso miles de curiosos. De entre ellos salían decenas de aspirantes que estaban interesados en comprar a la esposa que salía a la venta.[76]

Para participar en este tipo de procesos, el marido que decidía vender a su mujer tenía que pagar una tasa similar a la que pagaban quienes despachaban otro tipo de bienes y servicios en el mercado local. También se podía exigir un gravamen adicional, justificado como el peaje de entrada al recinto. Una vez dentro, podía pasear a su mujer durante varias horas para que vecinos y curiosos se interesasen por ella. El proceso de subasta se desarrollaba con normalidad, entre pujas similares por ganado, caballos, etcétera.

Por lo general, la ceremonia comenzaba con la alocución del presentador del acto, que ensalzaba las virtudes de la mujer que salía a venta. Si no se contaba con un maestro de ceremonias, el propio marido tomaba la palabra y se encargaba de trasladar la idea de que comprar a su mujer era un buen negocio. Documentos de la época señalan, por ejemplo, que un tal Henry Broom, residente en la parroquia de Buckerell, ejerció como presentador en la puja por su propia mujer. Broom «enumeró sus cualificaciones como un auténtico profesional de la comunicación», cuentan los textos de entonces.[77] Algo similar hizo Moisés Maggs, del que ya hemos hablado. Así fue su intervención:

> Damas y caballeros, estoy aquí para notificarles de la salida a venta de mi esposa. Es una buena criatura, sólo necesita un cierto dominio y control por parte de su marido. Está capacitada para cargar grandes bloques de carbón, hasta el punto de que puede recorrer tres millas con la mercancía en sus brazos. También es buena para vender productos. De modo que, muchachos, ha llegado el momento. ¡No duden en hacer su oferta! Sean enérgicos. Ya he pagado las tasas para realizar la venta. Ya la paseé como a un cabestro y ya la hice llorar. ¡Es hora de apostar! Vamos, empezamos por seis chelines. ¿Quién da más? [78]

Quizá era un error de marketing destacar los puntos débiles de sus esposas, puesto que revelaba de antemano posibles causas de fricción. Pero también es posible que la honestidad fuese valorada por quienes daban un paso al frente y decidían participar en la subasta. Aquí tenemos el discurso de otro marido, segundos antes de proceder a la subasta de su mujer:

> Caballeros, mi mujer sale a la venta y será adjudicada al mejor postor, que será quien ofrezca un precio más alto y más justo por ella. Tanto ella como yo deseamos partir y separarnos para siempre. Para mí, ella ha sido como una serpiente. La tomé como esposa esperando que ayudase a asegurar la comodidad y el bienestar del hogar, pero con el tiempo se ha convertido en un tormento, una maldición, una experiencia demoníaca. El lado oscuro es ése, pero también hay otro lado más amable y positivo. Sabe leer novelas. Sabe ordeñar vacas. Sabe reír y llorar con facilidad. Sabe hacer mantequilla. Sabe administrar el hogar. Sabe cantar melodías y canciones. Sabe trenzar adornos o arreglar vestidos y complementos. Tiene buen paladar para el ron, la ginebra o el whisky. Ahora ya sabéis sus defectos y sus virtudes. Por tanto, sale a la venta de forma clara y transparente, para quien ofrezca al menos 50 chelines. ¿Quién da más? [79]

En otros casos, la necesidad de ser honesto tenía más que ver con la incapacidad de esconder ciertas «idiosincrasias». Conocemos, por ejemplo, el caso de un marido residente en York que, en su intervención previa a la subasta, reconoció que su mujer se veía «envejecida, a

raíz de la pérdida de una piedra, sustituida por una prótesis de madera». Otro documento de aquellos años muestra el caso de estrabismo de la esposa en cuestión, cuyo marido reconoció que «con un ojo te mira de frente, pero con el otro parece estar mirando al vecino de arriba».[80]

Después de describir a la esposa en venta, el subastador pedía ofertas de la multitud congregada en la sala o el mercado. El esposo podía establecer una puja mínima, así como algún que otro requisito especial. El mejor postor se convertía en el nuevo titular de la mujer, de modo que se le transferían todos los derechos y obligaciones que, hasta entonces, acumulaba el marido vendedor. Ante los ojos de todos los presentes, se disolvía un matrimonio y, automáticamente, surgía otro nuevo.

La mayoría de las ventas de esposas eran definitivas, puesto que no se solían admitir devoluciones, aunque sí existía un vibrante mercado de reventa, con la compraventa de mujeres que ya habían pasado anteriormente por una puja así. Eso sí, había algunas cláusulas que solían aplicarse para mejorar el funcionamiento del mercado. Por ejemplo, muchas subastas se hacían con la condición de que la esposa estaría a prueba durante tres años. Si el comprador no quedaba satisfecho, podía devolverla y recuperar la mitad del dinero pagado en la puja, unos días atrás.[81] Hay incluso casos de maridos que permitían un período de prueba de treinta días.[82]

Para formalizar sus transacciones, los compradores y vendedores de esposas acostumbraban a contratar los servicios de un abogado que se encargaba de redactar una especie de contrato en el que se registraban los términos del intercambio. Aquí va un ejemplo:

> 24 de octubre de 1766.
>
> En el día de hoy, John Parsons, trabajador del textil y vecino de la parroquia de Midsummer, en el condado de Somerset, firma un acuerdo con John Tooker, caballero residente en la misma localidad, valorado en seis libras y seis chelines, abonados en metálico por John Tooker a John Parsons, a cambio de la venta de Ann Parsons, cuyos derechos, propiedad, reclamo, servicio y demanda pasa a manos de John Tooker, desde ahora y durante el período de vida natural de la mujer. Este documento da testimonio de la validez del acuerdo y de la firma de común acuerdo que realizan ambas partes.[83]

En otros casos, las partes simplemente formalizaban sus transacciones con los recibos de los cobradores del peaje o tasa que exigía cada sala de subastas o cada mercado:

> 31 de agosto de 1773. Samuel Whitehouse, de la parroquia de Willenhall, en el condado de Stafford, ha vendido en el día de hoy a su esposa, Mary Whitehouse, en el mercado abierto, por un valor de un chelín, abonado por Thomas Griffiths de Birmingham, que se compromete a hacerse cargo de ella, con todos sus defectos.[84]

También había quienes firmaban sus propios documentos como certificado de la compraventa.[85]

[*El mismo hombre que antes ¿bromeó? sobre la posibilidad de vender a su mujer vuelve a interrumpir, visiblemente interesado en el asunto*.]

«¿Cuál era el precio más habitual? Si me lo dices, yo estoy dispuesto a pensarme la posible venta de mi mujer a cualquiera de los amigos que nos acompañan hoy...»

[*De nuevo, sus palabras generan cierta risa y cierto enfado*.]

Pues no eres el único que se interesa por conocer con más detalle el esquema de precios de aquellas transacciones. De hecho, yo mismo he realizado estudios sobre el tema, al igual que han hecho otros compañeros economistas. En una investigación conjunta en la que tuve el honor de participar, repasamos periódicos ingleses de los siglos XVIII y XIX, y encontramos más de doscientas operaciones de compraventa de esposas en Inglaterra y Gales.[86] El episodio más antiguo databa de 1735, mientras que el más reciente era de 1899.[87]

En total, recopilamos 222 anuncios o comunicaciones de subastas de esposas. La gran mayoría (209) incluía información sobre el precio de salida a venta. También se aceptaban pagos en especie, por ejemplo en alcohol, comida o incluso animales, como por ejemplo ocurría en el caso de un marido que vendía a su mujer a cambio de quien le ofreciese al menos un burro.

Antes me han preguntado por el precio. Veamos. El precio medio de venta equivalía a 5,72 libras esterlinas del año 1800. Había, eso sí, grandes oscilaciones: en la década de 1770 se vendían esposas por 0,93 libras, mientras que un siglo después se cerraban transacciones similares por 25,27 libras.

Bueno, veo que hay preguntas. La mujer que se parece a Janeane Garofalo ha levantado la mano. ¡Dime!

«Estoy alucinando. Estás aquí hablándonos de la compraventa de mujeres como si nada. Eran procesos similares a lo que ocurría con los esclavos. Seres humanos a cambio de unos pocos centavos. ¡Una auténtica aberración! ¡Un insulto a las mujeres de todo el mundo! ¿Cómo puedes incluir algo así en una función de este tipo? Pensaba que habíamos venido al gran circo de la economía, no al gran circo de la misoginia, en el que por lo visto sólo se lo pasan bien los capitalistas salvajes que defienden el patriarcado y sus distintas fórmulas de opresión. Entre ellos, mi marido...»

[*El hombre que especulaba con la posibilidad de vender a su esposa se ríe del exabrupto de la mujer, que le mira enfadada, con aparente confianza. Parece que la esposa sí estaba en la sala, después de todo*...]

¡Por favor, cálmese! No nos alteremos. Ha venido muy guapa al circo, con ese collar tan original seguro que causará envidia en las oficinas de Greenpeace. Bueno, si me permite...

«Ahórrate la condescendencia.»

¡No estoy siendo condescendiente! Sólo intento...

«¡Te he dicho que te ahorres la condescendencia!»

Bueno, parece que la compraventa de esposas ha causado más impacto que las ordalías.

«Mujeres del mundo, uníos.»

A ver, Señora, si por favor me da la oportunidad de...

«¡Mujeres del mundo, uníos!»

Señora, le ruego que me permita...

«¡Unidas!»

[*El cántico no parece tener eco entre el resto de asistentes, de modo que va a menos, dándole oportunidad a Pete de retomar su explicación*.]

A ver, antes de que continúes, déjame comentarte un «pequeño» detalle que quizá deberías conocer para opinar con criterio sobre este tema. ¡Las mujeres tenían mucho que decir en todo este proceso! ¡Tenían poder de veto! Sólo con su consentimiento se podía realizar un proceso de subasta. Cualquier experto en la materia te lo puede explicar: «El consentimiento era esencial para el proceso.»[88] De hecho, «en muchos de los casos estudiados, las transacciones no terminaban de materializarse porque, bien en el momento de la venta o bien después de algunos días de prueba, las mujeres manifestaban que no estaban a gusto con el nuevo comprador».[89]

«Bueno... Haber empezado por ahí. Pero sigue pareciéndome una aberración.»

[*A su marido no tanto, por la cara que pone*...]

Es que no me has dejado entrar en detalles. Y en este circo nos gusta hacer las cosas sin prisa. Veamos, como estaba diciendo, las mujeres tenían poder de veto para anular los procesos de venta. De hecho, ese derecho se podía ejercer durante la propia subasta: si ya a primera vista la esposa rechazaba al mejor postor, se reiniciaba la puja sin considerar su oferta.[90] Esto implicaba, por ejemplo, que el precio final pudiese ser más bajo, como en el caso de una subasta celebrada en Manchester que se cerró un 40 por ciento por debajo de la mejor oferta, debido a las sucesivas negativas de la esposa».[91]

Por supuesto, como en todo mercado, podían darse prácticas negligentes o fraudulentas. Por ejemplo, algunos hombres trataban de deshacerse de sus esposas, vendiéndolas sin su consentimiento, pero lo cierto es que la mayoría de estos intentos terminaban en fracaso. El historiador E. P. Thompson ha recopilado información ligada a 218 subastas celebradas entre 1760 y 1880. De todos estos casos, apenas cuatro terminaron en un cisma, por el no consentimiento de la mujer.[92] De hecho, sólo uno de esos cuatro procesos terminó saliendo adelante. En dicho episodio, la mujer, que al parecer no había dado su beneplácito, terminó dirigiéndose al juez, pero no para protestar por la subasta sino para quejarse por la reducida aportación económica que hizo su nuevo marido.

Una publicación del siglo XIX señala que «lo más raro de estas subastas es que, lejos de sentirse degradadas, las mujeres que estaban a la venta en estos procesos parecían disfrutarlos más que nadie».[93] Hay documentos que acreditan que algunas de las participantes afirmaban que aquél era «el momento más feliz de su vida», como afirmó una de ellas en un mercado de Smithfield.[94] Algo similar ocurrió en Whitechapel, donde la protagonista de la subasta celebró la puja con tremendo alborozo y se fue con su nuevo hombre entre grandes alegrías.[95] También había algunas que se sentían «sobrepasadas por la emoción y la felicidad».[96] De entrada, puede

resultar chocante, claro está, pero si tenemos en cuenta que el consentimiento de la mujer jugaba un papel clave, este tipo de reacciones se antoja más comprensible, puesto que las subastas sólo se cerraban cuando ellas estaban de acuerdo con los términos.[97]

En la gran mayoría de los casos, las mujeres querían concluir con su matrimonio y no ocultaban esta voluntad. Una mujer vendida en el mercado de Tunbridge «declaró que su marido era un vago al que ya no soportaba».[98] Otra manifestó su alegría por librarse de un hombre del que decía estar «harta».[99] En la misma línea iban las declaraciones de otra subastada, que no ocultaba sus ganas de «librarse del bruto» de su marido.[100]

Las descripciones de muchos de los maridos que participaban en estos mercados también nos ayudan a entender el sorprendente entusiasmo de las mujeres que eran subastadas. «La mayoría de los maridos eran hombres poco apetecibles: si destacaban era por borrachos, malhumorados, feos, irresponsables...», cuentan los documentos de la época.[101]

Las descripciones que tenemos de los maridos que venden esposas proporcionan algunas pistas sobre el entusiasmo de sus esposas por ser vendidas. «Pocos de los maridos involucrados en estos tratos se describen como bellezas.» Y «son comunes los borrachos, no comunicantes y malhumorados, aparentemente bajos y de malos hábitos; los trabajadores de hábitos ociosos y disolutos y los tipos miserables o bribones corpulentos».

Todo lo contrario pasaba con los compradores. Por lo general, eran hombres de mayor poder adquisitivo y mejor consideración social. «En la mayoría de los casos, la tendencia que se detecta en las transacciones es la de una movilidad ascendente para la mujer. Rara vez se cerraban acuerdos que resultasen en una posición social inferior para la subastada», cuentan los estudiosos de la materia.[102] Por tanto, ésta era una forma de vivir mejor.

[*El espectador que antes mascaba tabaco vuelve a levantar la mano para hacer una pregunta*,]

Capitán América tiene una pregunta.

«¿Qué tiene que ver todo esto con Kristi Yamaguchi? Empezaste hablando del tipo japonés que juega al béisbol como los ángeles y ahora estás contándonos historias de subastas de esposas hace siglos.»

Creo que te refieres a Daisuke Matsuzaka... Pues sí, para que entiendas mejor por qué os hablé de él, primero tenemos que terminar de entender lo que pasaba en aquellas subastas de esposas. Hay que comprender algo: si aquellas mujeres estaban dispuestas a ser compradas por otros hombres, tenía que ser porque sacaban algo a cambio de todo aquello.

[*Se escucha una voz quejumbrosa, pero no está claro quién habla. Pete mira con cuidado alrededor de la habitación hasta fijarse en un hombre que tiene un ojo de cristal y parece ser el que quiere tomar la palabra*.]

«Lo que querían aquellas mujeres era un marido mejor. Ya nos dijiste lo que dejaban atrás: hombres mezquinos, empobrecidos, poco favorecidos... También nos dijiste que los nuevos maridos eran más ricos, más elegantes... ¡Más como George Clooney! Está claro el

objetivo, por tanto.»

Bueno, todo eso es cierto, pero si el objetivo era simplemente conseguir un marido mejor, ¿no habría sido más fácil y más digno pasar por un divorcio y encontrar después a su nuevo hombre? ¿Por qué pasar por una subasta pública?

Para responder a esta pregunta hay que conocer la realidad del matrimonio y el divorcio en la Inglaterra de la Revolución Industrial. Las leyes de la época consideraban que toda mujer que no se hubiese casado era una *feme sole*, una soltera con plenos derechos en ámbitos como la propiedad o los contratos. En términos jurídicos, el estatus del que gozaban no era muy distinto al de los hombres.

No obstante, en el momento de casarse pasaba a ser una *feme covert*, término que podríamos traducir como «mujer protegida». Esa protección no salía barata. Todas sus posesiones previas al matrimonio se convertían en propiedad de su marido, tanto si hablábamos de una herencia como de los ahorros logrados por la vía del salario laboral o a través de rentas inmobiliarias.[103] En esta situación, una mujer casada también perdía el derecho de firmar contratos, de modo que su personalidad jurídica vivía un franco retroceso. El matrimonio cambiaba por completo el plano legal en el que se movían las mujeres, hasta el punto de que las deudas contraídas por ella pasaban a ser responsabilidad de él.

En gran medida, podemos decir que una mujer se convertía en propiedad de su marido en el momento de contraer matrimonio. Estaba tolerado un cierto grado de maltrato, cuyo alcance se acotaba llamando a la «mesura» en el castigo. También se entendía que el hombre tenía pleno derecho sexual sobre su cuerpo, de modo que podía mantener relaciones sexuales a demanda. Además, se podía privar de libertad a la mujer «apresándola» en casa siempre que se pudiese justificar un «comportamiento grosero» por su parte.[104]

Las mujeres retenían unos pocos derechos. Sus maridos no podían mutilarlas ni asesinarlas. Tampoco estaba permitido venderlas como esclavas o prostituirlas. Pero, en cualquier caso, la mujer seguía quedando sujeta a la propiedad del marido, que además tenía amplios derechos sobre ella.

A cambio de perder sus derechos de propiedad, las mujeres que se casaban se convertían en acreedoras de manutención por parte del marido, una potestad extensible también a los hijos de la pareja. La ley requería que los hombres proporcionasen los medios necesarios a su familia, tomando como referencia el nivel de ingresos de cada hogar.

[*Ania levanta la mano*.]

¿Ania?

«Esa soy yo. Buena memoria. A ver, las mujeres sacrificaban sus derechos de propiedad y su libertad... ¿a cambio de tener comida en el plato y un techo bajo el que dormir? No parece compensación suficiente... ¿Por qué lo hacían?»

Bueno, en aquella época el empleo femenino era muy eventual y estaba muy acotado. Los salarios que percibían eran mucho más bajos. Que una mujer trabajadora ganase lo suficiente como para lograr la independencia financiera era muy poco habitual, sobre todo si había hijos de

por medio.[105] Por tanto, la supervivencia requería más medios, lo que pasaba por tener acceso a una parte de los ingresos que recibía la población masculina. El matrimonio ofrecía esta posibilidad.

[*Una mujer interrumpe*.]

«¿Y qué hay del amor? ¿Es que nadie se casaba por amor?»

Claro, desde luego que sí. También había amor y sentimientos involucrados, incluso entre personas que se separaban o se conocían a través de procesos como las subastas que hemos descrito antes.[106]

El problema era que, aunque dos personas contrajesen matrimonio por amor, su unión podía venirse abajo con el tiempo, cosa que también ocurre hoy en día con muchas parejas. Al fin y al cabo, el tiempo hace que aparezcan posibles puntos de conflicto. ¿Qué pasa si el marido no es lo suficientemente productivo? ¿Y si no satisface sexualmente o emocionalmente a su esposa? ¿Y si no es fértil? Las mismas preguntas se podrían hacer al revés, lo que explicaría el desencanto que también tenían algunos hombres. Por eso, no pocas personas empezaban a plantearse una vida fuera del matrimonio, bien en soledad o bien con una nueva pareja. Si ese futuro se antojaba más feliz, entonces lo lógico era dar el paso hacia el divorcio.

En teoría, las leyes inglesas de la época reconocían a hombres y mujeres el derecho de disolver el matrimonio, tanto si la decisión llegaba de mutuo acuerdo como si solamente uno estaba por la labor. Sin embargo, había restricciones significativas que limitaban este derecho, puesto que sólo se podía activar si se demostraba un adulterio o en caso de que uno de los dos perpetrase una crueldad lo suficientemente grave como para poner en riesgo la vida del otro.

En la práctica, la costumbre hacía que los divorcios llegasen por dos vías: cuando ellos lo solicitaban no era necesario que hubiese consentimiento, pero cuando ellas lo pedían sí se requería el consentimiento mutuo.

Existía una opción que sí rompía este esquema y reequilibraba la situación en beneficio de ellas. Se trataba de conseguir un permiso especial del Parlamento, gracias al cual se autorizaba el divorcio y se permitía la posibilidad de volver a contraer matrimonio.[107]

[*La mujer que tomó la palabra antes vuelve a hablar*.]

«¿Nos estás diciendo que la única forma de conseguir un divorcio era que el Parlamento aprobase un decreto especial que te brindaba ese derecho?»

Eso es exactamente lo que os estoy diciendo. Si un hombre insatisfecho podía probar la infidelidad de su mujer y tenía suficientes recursos para pagar los gastos judiciales, entonces podía conseguir el divorcio, pero también necesitaba ese decreto especial para concluir el proceso.

El primer paso era conseguir un documento que planteaba la separación sentimental, concedido hasta 1857 por las cortes eclesiásticas. Este papel concedía el derecho de romper con la convivencia y llevar vidas separadas, pero no disolvía el matrimonio y mantenía la exigencia de manutención, que se perdería en caso de adulterio.

Tras conseguir el reconocimiento de la separación, era habitual que un hombre que buscaba obtener el permiso parlamentario de divorcio denunciase a su mujer por «conversaciones criminales», un eufemismo legal que se refería, en efecto, al adulterio.[108] La denuncia no se presentaba contra la esposa, sino contra el hombre que se acostaba con ella.

Si la corte se pronunciaba de forma favorable, llegaba el momento de solicitar formalmente al Parlamento el decreto especial que permitía concluir el proceso y lograr el divorcio. Esto hacía que ambos fuesen libres para volver a contraer matrimonio y también liberaba al hombre de todo tipo de obligación financiera hacia la mujer.

El coste de un proceso así era enorme. Hablamos de miles de libras de la época, de modo que pocos se lo podían permitir. No olvidemos que un trabajador poco cualificado en la Inglaterra de finales del siglo XIX ganaba alrededor de 75 peniques semanales.[109] Por tanto, el divorcio era muy costoso o directamente inasumible para buena parte de la población.

Las mujeres también podían seguir este proceso en busca de un decreto de divorcio, pero enfrentaban aún más obstáculos y trabas. Para empezar, como no tenían personalidad jurídica desde el momento en que se casaban, debían iniciar las acciones legales a través de un abogado que ejercía de intermediario. Además, en su caso no bastaba con demostrar una infidelidad, sino que debían existir agravantes, como el incesto o la bigamia.

No era fácil demostrar estos puntos. Por ejemplo, está documentado el caso de una comisión parlamentaria que rompió a reír cuando una mujer argumentó que las palizas reiteradas que le propinaba su esposo eran motivo suficiente para acompañar la acusación de infidelidad y avanzar hacia el divorcio.

El decreto parlamentario que habilitaba los divorcios se activa en 1700 y desaparece en 1857. A lo largo de ese período, que abarca más de un siglo y medio, se registraron 338 procesos, de los que apenas ocho fueron iniciados por mujeres. En total, 318 hombres lograron un divorcio, mientras que sólo cuatro esposas consiguieron lo mismo.[110]

Aunque éste era el único medio oficial de divorcio en la Inglaterra de la Revolución Industrial, existían varias formas de conseguir un divorcio *de facto*. Se trataba de separaciones conyugales —legales e ilegales— que podían lograr el mismo resultado, aunque no de forma oficial.

Antes hemos mencionado la primera vía para lograrlo: la separación. Si un marido infeliz lograba probar que su esposa había cometido adulterio, la corte eclesiástica le otorgaría un permiso de separación que además incluía la liberación de cargas financieras como la manutención. Si no podía demostrar la infidelidad, el permiso de separación permitía al menos iniciar una vida por separado, expulsando a la mujer de casa aunque manteniendo la obligación de pagarle una pensión.

Ya hemos explicado que las leyes preveían, en efecto, que el marido que se separaba debía seguir haciéndose cargo de las necesidades financieras básicas de su aún esposa. Sin embargo, era ella quien debía garantizarse esa ayuda, a base de pleitear con él y denunciarle para asegurarse un techo bajo el que dormir. De hecho, como la pareja no estaba divorciada, se podía incluso invocar el derecho a regresar al hogar familiar, lo que volvía a frenar el proceso de separación e invertía las tornas, frenando las intenciones del hombre.

Si se llegaba a este punto, la mayoría de cortes eclesiásticas decretaba que el marido debía tomar de vuelta a su mujer en el domicilio del matrimonio. Si él se negaba, entonces se volvía a decretar la separación, pero esta vez se concedía de forma clara una manutención a la esposa, que se mantendría salvo en caso de adulterio, motivo por el cual más de un hombre estaba deseando pillar a su expareja en un renuncio.

Para una mujer insatisfecha con su matrimonio, el proceso de separación era aún más complejo. A priori, la ley permitía que las mujeres activasen esta fórmula en caso de adulterio o de crueldad.[111] En la práctica, los jueces eran más duros. Por ejemplo, la acusación de infidelidad solía rechazarse salvo que la mujer aportase pruebas concretas, lo cual era complicado. Lo mismo ocurría con la exigencia de demostrar hechos agravantes. Además, al contrario de lo que ocurría en los procesos de separación iniciados por hombres, las mujeres no tenían cobertura legal para exigir que su todavía marido dejase el domicilio conyugal.

También hemos hablado antes de la pérdida de derechos que suponía el matrimonio. Pues bien, la separación judicial no impedía que ellas siguiesen siendo consideradas *feme covert* ante la ley. En 1856, lord Lyndhurst lamentó en la Cámara Alta la precaria situación jurídica que se derivaba de esta situación: «En la práctica, las mujeres separadas se quedan casi en un estado de proscripción. No pueden cerrar contratos y, si acaso lo hacen, no tienen forma de invocarlos ante los tribunales. La ley, lejos de protegerlas, las oprime. No tienen hogar, no tienen defensa, no tienen esperanza y se ven desprovistas de derechos civiles. Toda injusticia les acaba siendo imputada. Su situación es tan vulnerable que está sujeta a todo tipo de difamación y perjuicio. Además, como no tienen compensación ni reconocimiento alguno, viven a merced de sus enemigos».[112]

Está claro que la separación judicial no era precisamente garantista ni suficiente, de modo que cabe preguntarse si había alternativas. Podríamos decir que sí: también se podía consolidar un divorcio *de facto* a través de la deserción. Si el marido deseaba romper el matrimonio de este modo, debía hacer las maletas y marcharse a otro condado o incluso al extranjero, alistándose en el ejército o viajando a alguna colonia o a otro país. Cuando su esposa regresaba a casa, encontraba que había sido abandonada.

La deserción era ilegal, puesto que suponía incumplir las leyes que requerían que los maridos se hiciesen cargo de sus mujeres. Si las autoridades encontraban al desertor, una corte eclesiástica le obligaba a pagar de nuevo la manutención y compensar a la mujer por los días, meses o años en los que no percibió pensión alguna.

Desafortunadamente para las mujeres, era difícil llevar a un desertor ante la justicia. Además, como eran las cortes eclesiásticas las que se encargaban de estos asuntos privados, los magistrados sólo podían amenazar al desertor con la excomunión.[113]

Si la mujer deseaba desertar, lo tenía un tanto más complicado. Podía hacer las maletas e irse, pero ¿acaso tenía propiedades con las que financiar su huida? ¿Y qué futuro laboral le esperaba fuera? Por todo esto, los expertos en la materia nos dicen que, «aunque era posible desertar, lo cierto es que no era fácil por las estrecheces financieras que suponía la huida. Una mujer soltera podía salir adelante consiguiendo ciertos ingresos, pero la carga adicional que suponían los hijos hacía inviable la deserción. El resultado, en la mayoría de los casos, era un notable empobrecimiento». [114]

Además, era más fácil que las autoridades atrapasen a una esposa fugada que a un marido desertor. Había incluso unos oficiales religiosos, conocidos como «supervisores de pobres», que se encargaban de atender a los necesitados pero también supervisaban la llegada o salida de personas en cada parroquia. Esto hacía más difícil aún la huida, porque buena parte de estos «supervisores» prefería delatar a las esposas escapadas, sobre todo porque su entrada en la comunidad suponía más cargas y atenciones.

Ya hemos hablado de la separación judicial y de la deserción, pero existía una tercera manera de consolidar un divorcio *de facto*. Se trataba de la fuga, una variante de la deserción que suponía escaparse en compañía de un amante. Para ellos, fugarse era una forma sencilla de disolver, de manera informal, el matrimonio. Sin embargo, aunque ellas lo tenían más complicado, la fuga era más recomendable que la deserción, porque suponía escapar de la mano de un hombre que podía paliar las previsibles carencias económicas derivadas de la huida. La clave, por tanto, era encontrar una forma de escapar en secreto con el amante elegido.

Por este motivo, los maridos ejercían una vigilancia muy estrecha, para controlar con cuidado las posibles indiscreciones de sus mujeres. Si había amantes de por medio, lo más probable era que los maridos engañados estuviesen al tanto o, cuando menos, lo sospechasen. Esto hacía que el celo con el que se vigilaba a las mujeres fuese a más.

Por último, si ninguna de las tres fórmulas anteriores servía para consolidar un divorcio *de facto*, siempre cabía recurrir a lo que podríamos denominar «acuerdos privados de separación», una suerte de contrato suscrito entre ambos esposos mediante el cual ambos acordaban suspender las obligaciones derivadas del matrimonio. Por lo general, estos acuerdos exigían que los maridos pagasen a las mujeres algún tipo de pensión. Además, los contratos acostumbraban a contemplar la restitución de algunos de los derechos que la mujer perdía cuando se casaba.

A cambio, las esposas acordaban vivir separadas de sus maridos y absolverlos de obligaciones derivadas de posibles deudas futuras. En algunos contratos, las partes acordaban también no hostigar legalmente al otro por posibles violaciones de la ley matrimonial. Implícitamente, estas cláusulas tenían la intención de generar certidumbre y evitar pleitos contra los amantes. Ante la ley, el matrimonio seguía en pie, de modo que era necesario cerrar las puertas y evitar una posible denuncia por «conversación criminal».

Estos acuerdos privados de separación eran compatibles con el derecho de manutención. Por tanto, se rompía en la práctica el matrimonio y ambos cónyuges podían llevar una vida cercana a la soltería, manteniendo en pie la pensión de manutención, quizá aminorada como parte del acuerdo entre ambas partes.

Pero, incluso llegando a un pacto, las mujeres enfrentaban dificultades notables, ya que la cobertura legal de los acuerdos privados de separación no estaba clara. Hasta la década de 1840, dichos contratos acostumbraban a ser rechazados por los tribunales.[115] Esto implicaba, por ejemplo, que aquel marido que firmaba un acuerdo privado de separación podía cambiar de parecer y forzar a su esposa a retomar el matrimonio. Por mucho que ella llevase el contrato al juzgado, pasaron décadas hasta que dichos acuerdos fueron tenidos en cuenta. Por tanto, la separación podía quedar anulada en cuanto el esposo así lo decidiese.

Debido a la falta de cobertura legal, una de las pocas bazas que podían jugar las mujeres era la de negociar con la pensión de manutención. Si las esposas ofrecían un pago más reducido, la posibilidad de cerrar un acuerdo iba en aumento. Según la ley, esta compensación debía ajustarse

al poder adquisitivo del marido. Para un hombre con cierto patrimonio, esto podía constituir un incentivo para negociar de buen grado la separación. Sin embargo, para el grueso de la población, este punto no resultaba tan atractivo, puesto que hablamos de personas con menos ingresos que, por tanto, no sacaban un beneficio tan significativo del posible acuerdo.

[*Un espectador interrumpe*.]

«Entonces, debido a la forma en que funcionaban el matrimonio y el divorcio en la Inglaterra de la Revolución Industrial, los maridos sí que podían dejar a sus esposas cuando quisiesen, pero sus mujeres no podían hacerlo sin antes llegar a un acuerdo.»

En esencia, sí. Aunque hay que ponerle algunos matices a lo que dices. Por ejemplo, algunos esposos que querían dejar a sus esposas no pudieron hacerlo porque la ley se lo terminó impidiendo. Del mismo modo, algunas esposas sí lograron salir de sus matrimonios, incluso sin contar con el permiso de sus maridos, a base de apoyarse con éxito en algunas de las opciones que os estoy describiendo. Pero, en cualquier caso, tienes razón en que, en general, la mayoría de las mujeres no tenía la oportunidad de separarse sin que su marido accediese también.

Veo algunas manos levantadas. A ver, tú. El chico con movimientos robóticos y gesto asocial. ¿No serás economista?

«Sí, soy economista.»

¡Como yo! Me lo imaginaba. Bueno, dime, ¿tenías alguna pregunta?

«Veo a dónde quieres llegar. Nos quieres hacer creer que la compraventa de esposas era, en realidad, una forma para que las mujeres que querían poner punto y final a su matrimonio lograsen mejorar su situación. Como el dinero de la transacción iba al bolsillo del marido, era más probable que aceptasen la separación y otorgasen el debido consentimiento.»

Muy bien, caballero. Eso es exactamente lo que quería decir, porque...

«Pero hay un problema con tu análisis.»

¿Perdón?

«Estás olvidando el Teorema de Coase.»

Creo que tú y yo debemos ser los únicos que sabemos de qué estás hablando. ¿Por qué no le explicas al resto del grupo a qué nos referimos los economistas cuando hablamos del Teorema de Coase?[116]

«Bueno, el Teorema de Coase afirma que no importa a quién la ley le asigna los derechos de propiedad porque, mientras no sea demasiado caro negociar quién es su titular, el comercio terminará restituyendo la propiedad en manos de quien más la valora. En este

caso, la ley inglesa contempla, a todas luces, la asignación del derecho de propiedad sobre el estado civil de las mujeres que contraen matrimonio. Por tanto, si ellas valoran ese derecho más que sus maridos, lo que harán es comprar ese derecho de vuelta y así salir de una unión en la que ya no quieren estar.»

Eso es. O, dicho de otro modo, lo que viene a decir el Teorema de Coase es que la gente intercambia bienes y servicios de forma continuada, hasta que aquello que valoramos más termina en nuestras manos. Sin embargo...

«Es que ahí es en lo que estás equivocado.»

¿A qué te refieres?

«Al Teorema de Coase. Es la razón por la que la historia que quieres que nos creamos no puede ser correcta. Si las leyes inglesas que regulaban el divorcio requerían que las mujeres contasen con el visto bueno de sus maridos, simplemente bastaría con que ellas les ofreciesen una compensación económica suficiente para lograr la libertad. No sería necesario, por tanto, una práctica humillante como la subasta pública.»

Sí, pero estás olvidando un elemento central del Teorema de Coase. Para que las esposas infelices puedan comprar el derecho a disolver un matrimonio, es necesario que puedan ofrecer algo a sus maridos: títulos de propiedad, tierras, rentas del trabajo...

«Claro, por supuesto que hace falta ese elemento. Para poder comprar algo, necesitamos contar con los recursos suficientes. Pero eso siempre es así.»

No necesariamente.

«¿A qué te refieres?»

Pues a que no siempre un comprador en potencia tiene los derechos de propiedad suficientes como para comprar aquello que desean.[117] Antes me he referido a las leyes matrimoniales de la Inglaterra de entonces, pero quizá no escuchaste la parte en que me referí a...

«Es que te has enredado en detalles menores y yo lo que quiero son ecuaciones que me demuestren lo que estás afirmando.»

Bueno, deja un momento tu obsesión por las matemáticas y presta atención. ¿Alguien puede refrescarle la memoria a nuestro amigo economista y explicarle lo que se ha perdido por no estar atento?

[*Otra mujer alza la mano.*]

Adelante, señorita.

«Básicamente, se te olvida que aquellas mujeres no tenían derechos de propiedad.»

Eso es. Cuando se casaban, todos sus activos quedaban transferidos a sus maridos. Por tanto, de acuerdo con la ley, las mujeres no podían hacer uso de su sueldo, sus propiedades o cualquier otra fuente de ingresos, puesto que, en realidad, todo esto pertenecía a sus maridos.

[*El economista asiente*.]

«Vale, tiene sentido.»

Venga, pues inténtalo de nuevo.

«Veamos. Si lo he entendido bien, las mujeres que querían zanjar un matrimonio necesitaban llegar a un acuerdo con sus maridos, ya que las leyes vigentes convertían a las féminas en propiedad de sus esposos. En otras condiciones, ellas podrían haber comprado su libertad de algún modo, pero como no tenían derechos de propiedad, eran incapaces de hacerlo. Por tanto, las parejas casadas buscaban a quienes sí tenían derechos de propiedad y estaban dispuestos a arreglar el problema. Aquí entran en juego los hombres que acudían a las subastas. Ellos valoraban a aquellas mujeres más que sus maridos y ellas preferían irse con ellos antes que seguir casadas con sus parejas. De modo que se procedía a la compraventa de esposas, siguiendo los mecanismos que has descrito. Ya veo el paralelismo con el jugador de béisbol del que hablabas antes.»

Eso es. Bueno, si te acuerdas de Matsuzaka veo que no estabas tan despistado como parecía.

La compraventa de esposas era, por tanto, una fórmula indirecta de divorcio, mediante la cual se dejaban atrás relaciones insatisfactorias. Como la ley no ofrecía un camino a la separación efectiva, este tipo de prácticas servía un propósito similar.

Antes comentábamos el sistema que se aplica en el mundo del béisbol. El objetivo es alinear los incentivos de todas las partes: los equipos japoneses reciben la puja más alta por el derecho de negociación, el jugador nipón logra la carta de libertad para irse a competir a la liga estadounidense y los equipos norteamericanos refuerzan su plantilla. Algo similar ocurría con la subasta de esposas: todos los participantes mejoraban su situación en virtud de los acuerdos cerrados en las pujas.

[*La mujer que tomó la palabra antes vuelve a levantar la mano*.]

Dime.

«No lo entiendo.»

Bueno, pongamos un ejemplo práctico. Considera una pareja inglesa del siglo XVIII, Hattie y Horace. A Horace le gusta Hattie y valora a su esposa en 5 libras esterlinas de la época. Hattie, por su parte, detesta a su marido y, puestos a hacer una valoración monetaria, le otorga un coste de -7 libras.

Hattie quiere terminar con el matrimonio. Para lograrlo, necesitará el consentimiento de Horace, que sólo está dispuesto a concedérselo por algo más de 5 libras. Hattie pagaría el precio sin problema, pero como mujer casada no tiene derechos de propiedad y todos los activos que un

día fueron suyos pertenecen ahora a Horace. No hay ninguna transacción directa que pueda conducir a Hattie a su ansiada separación.

Lo que sí puede lograr Hattie es una transacción indirecta. Aquí entra en escena un hombre llamado Harland, el vecino de ambos. A él le gusta Hattie más que a Horace, de modo que la valora en unas 6 libras. A Hattie no le entusiasma Harland, pero su valoración del vecino es de 1 libra, frente a las -7 que asigna a su esposo.

Horace es consciente de la situación, de modo que se propone el siguiente acuerdo. Si Harland le paga 5,5 libras, Hattie pasará a ser de su titularidad. Al contrario que Hattie, Harland tiene propiedades con las que afrontar esta transacción. Horace y Hattie sacarán un beneficio de 0,5 libras, mientras que el de Hattie será de 8 libras. De modo que, si se cierra el pacto, todos mejoran su situación, especialmente ella.

[*La mujer vuelve a intervenir*.]

«Ahora lo entiendo. Pero tengo otra pregunta. ¿Cómo puede ser que las ventas forzosas fuesen tan poco comunes como dijiste antes? Si las leyes dejaban a las mujeres tan despojadas de derechos, no veo por qué no había más transacciones basadas simplemente en el deseo de los maridos de desprenderse de sus esposas, al margen de la voluntad que ellas manifestasen.»

Aunque la legislación inglesa de aquella época privó a la mayoría de las mujeres de sus derechos de propiedad, entregados desde la unión a sus cónyuges, también es cierto que, como mencioné anteriormente, las leyes impedían que los esposos esclavizasen a sus mujeres. Si un hombre vendía a su mujer a otro hombre sin que ella hubiese consentido la operación, y si ese hombre tomaba posesión de dicha mujer en contra de su voluntad, ella podría buscar la protección de los juzgados locales, bien directamente o bien a través de un familiar. Las repercusiones legales para los hombres que hacían algo así eran duras, pero no sólo se trataba de un problema jurídico, sino que ante todo estábamos ante un problema económico. Al fin y al cabo, si se demostraba que la transacción era ilegal, el comprador de la mujer podría exigir de vuelta su dinero e incluso reclamar una indemnización. Por tanto, el consentimiento de las mujeres era realmente necesario para armonizar los intereses de todas las partes y consolidar un mercado verdaderamente efectivo y beneficioso.

[*La mujer asiente, pero el economista vuelve a tomar la palabra*.]

«Un momento.»

¿Qué pasa ahora?

«Escuché que usaste algunos números cuando estabas explicando el ejemplo de Hattie y Horace. No deja de ser una explicación de la teoría de la negociación indirecta de Coase, de modo que volví a interesarme por la función...»

Bueno, de eso habrán pasado ya diez minutos, o sea que...

«Sigue habiendo un problema.»

A ver. Sorpréndeme...

«Tu explicación muestra por qué algunos matrimonios vendían a sus mujeres, pero no detalla el motivo por el que las transacciones se hacían en subasta pública.»

Bueno, como dice el economista, el ejemplo que os puse es sencillo, porque básicamente el vecino de Hattie y Horace es justamente quien ayuda a cuadrar el círculo y posibilita una disolución marital mutuamente beneficiosa. Pero ¿qué pasaría si, en efecto, Harland no existiese? En ese caso, Horace no podría encontrar un comprador tan fácilmente, de modo que las ganancias potenciales derivadas del comercio en un contexto de mercado quedarían anuladas por la falta de opciones. Esto también afectaría a Hattie, que seguiría enfrascada en un matrimonio del que deseaba salir, sin opción alguna de salida duradera y eficaz.

¿Cómo podían solucionar este problema? ¿Qué podían hacer Horace y Hattie para encontrar una salida?

[*El economista parece interesado en la explicación y, en vez de responder a nuestro maestro de ceremonias, pide a Pete que continúe*.]

Aquí entraban en juego las subastas. Como eran pujas celebradas de forma pública, contribuían a reunir bajo un mismo techo a distintos compradores potenciales de Hattie. De hecho, al fijar el precio de salida, su marido sabía que, en el peor de los casos, lograría recaudar una cantidad suficiente como para hacer rentable la transacción. Al mismo tiempo, su mujer retiene el poder de veto, de modo que no necesariamente la puja más alta terminará siendo la ganadora, lo que otorga a la esposa en venta un notable poder de decisión en todo el proceso.

Desde la perspectiva de Horace, la subasta pública también ayuda a cumplir otro propósito: si el proceso va bien y el precio se dispara, puede llegar a lograr una cantidad mucho mayor de la esperada. Para Hattie, esta dinámica tenía la ventaja de que irse con el hombre que la valoraba más podía ser indicativo de un matrimonio más feliz.

[*La mujer que se asemeja a Janeane Garofalo parece algo molesta y levanta la mano*.]

Ya estoy contigo, Janeane, pero sólo si me prometes guardar la compostura. Antes te pusiste un poco...

«Vale, vale. Veamos. Todo lo que dices parece más o menos bueno para los maridos, pero no deja de ser la explotación de la infelicidad de la mujer...»

Bueno, recuerda que las mujeres debían otorgar su consentimiento para que...

«Sí, vale, tenían que dar su consentimiento. Pero ¿qué importa esto si estabas expuesta a todo tipo de vejaciones? ¿De qué sirve tener el poder de consentimiento si luego tu comprador te podía tratar como a un pedazo de basura?»

El punto es que, teniendo en cuenta lo difícil que era aquella situación, las...

«Teniendo en cuenta nada. ¡Abajo la compraventa de mujeres! ¡Abajo el patriarcado capitalista! Abajo...»

Ahí vamos de nuevo... A ver, Janeane, las leyes inglesas eran las que otorgaban ese poder a los hombres, de modo que, te guste o no, la subasta era una forma de mejorar la situación de vida de las mujeres, puesto que las leyes eran las que eran. Sin aquellas pujas, las esposas infelices habrían permanecido en matrimonios en los que no querían estar. Entre eso y la posibilidad de una alternativa mejor, ¿qué prefieres?

«Bueno, es que cuando lo planteas así...»

Es que la realidad de la época es la que era, por eso muchas mujeres consideraban que su salida a venta era un camino a una vida más feliz. Por eso tomaban en consideración a todos los oferentes. De hecho, en muchas ocasiones pedían a sus amantes que acudiesen a la subasta, para acabar por fin con la clandestinidad y pasar a vivir en pareja con ellos.[118] En términos económicos, si se aceptaba al nuevo comprador era porque se le otorgaba un mayor valor a la perspectiva de esa nueva unión que a la permanencia en el mismo matrimonio.[119]

No hay que ignorar el rol que jugaba en todo esto la infidelidad. Por ejemplo, está documentado el caso de una pareja que optó por la subasta «después de años muy difíciles, principalmente por la fuerte afinidad que tenía su mujer por uno de los vecinos del barrio».[120] Del mismo modo, otro caso documentado apunta que «la causa alegada para proceder a la subasta era la incontinencia de la mujer, cuyos afectos se dirigían principalmente hacia un hombre maduro al que había conocido a través de su marido».[121]

Algunas ventas se realizaban de forma privada, sin necesidad de una subasta. Por lo general, este tipo de acuerdos se cerraba directamente con los amantes de las esposas. En otros casos sí se celebraba la puja, pero la esposa se aseguraba de que su amante estuviese allí y, probablemente, sólo aceptaba ser vendida si él era el adjudicatario.[122] Si el marido pensaba que el amante de su mujer podía ofrecer una cantidad razonable, lo normal era evitar la subasta, a no ser que la pretensión del esposo fuese abrir la baraja de aspirantes y elevar el precio final de venta. Incluso en ocasiones se anunciaba una subasta que no llegaba a cristalizar como estrategia para que el amante mejorase su oferta y ofreciese una mayor compensación. En una subasta celebrada en Londres, la pareja ya tenía pactado el precio de venta, pero a la hora de la verdad el marido se negó a dar por concluido el proceso y siguió pidiendo mejores ofertas. Por desgracia para él, nadie ofreció más dinero, de modo que la puja terminó en los niveles acordados con anterioridad.[123]

[*Un hombre alza la mano.*]

«Tengo una pregunta»

Dígame, caballero.

«Entiendo por qué algunas esposas querían ser vendidas y por qué sus maridos estaban dispuestos a cerrar una transacción así. Lo que no comprendo es la actitud de los compradores. ¿Por qué alguien querría conseguir a una mujer de esa forma, comprándola?»

Bueno, dado que en numerosos casos los compradores eran los amantes de las mujeres, la compraventa era, a menudo, la única forma de vivir con la persona a la que querían. En cuanto a quienes compraban a una desconocida, la cruda realidad es que quizá no conseguían enamorar a una conocida, por falta de encanto o de medios. Algunos compradores afrontaban el proceso con notable desidia, hasta el punto de ausentarse en la subasta y subcontratar la puja a un intermediario. También hay casos de hombres que simplemente querían ayudar a una mujer que estaba sometida a un matrimonio tormentoso.[124] Pero, fuese quien fuese el comprador, como las tres partes debían estar de acuerdo, está claro que la operación era mutuamente beneficiosa para los involucrados.

Veo que un joven tiene algo que decir. ¡Cuéntanos!

«¿Era legal todo este negocio? Es decir, ¿esas mismas leyes que prohibían el divorcio también permitían este tipo de mercados?»

El estatus legal de la compraventa de esposas era un tanto peculiar. De entrada, no eran procesos sancionados por la legislación vigente. No obstante, «se aceptaba socialmente que estas prácticas eran una opción válida de divorcio».[125] Esta confusa situación se explica por la ambivalente e incluso confusa actitud que tenían las autoridades públicas ante esta práctica.[126]

Los funcionarios públicos estaban al tanto de la compraventa de mujeres, pero por lo general hacían la vista gorda y miraban hacia otro lado.[127] Algunos iban más allá y participaban en el proceso, cobrando tasas a los participantes en las subastas e incluso al mercado donde se celebraban las pujas. Técnicamente, la situación podía ser interpretada como una forma de bigamia, que era ilegal, pero distintos juristas expresaron sus dudas sobre la ilegalidad de estas transacciones, una línea argumental que siguieron también los juristas que tuvieron que contratar los vendedores y compradores que sí tuvieron algún problema con la ley.

«En cuanto al hecho de la venta en sí —señaló un juez— no considero que se pueda invocar la ley para impedirla u obstaculizarla, puesto que estas transacciones se basan en la costumbre preservada por la gente, de modo que sería incluso peligroso actuar contra esa voluntad popular».[128] En consecuencia, las autoridades solían abstenerse de intervenir para impedir la compraventa de esposas. De hecho, cuando sí se tomaban medidas, el castigo acostumbraba a ser de lo más leve.[129]

En la medida en que las autoridades permitían el desarrollo de este mercado, se entiende por qué la compraventa de esposas tenía lugar de forma abierta, hasta el punto de que se anunciaban los procesos en la prensa local y se organizaban subastas públicas como las que hemos descrito.

[*El joven que tomó la palabra anteriormente levanta la mano*.]

Veo que te genera curiosidad el asunto. ¡Cuéntame!

«Mi pregunta está relacionada con el rol de las autoridades. Entiendo que su actitud cambió en algún momento. Si fue así, ¿supuso eso la decadencia de la compraventa de esposas? Porque parto de que, en algún momento, esta práctica fue desapareciendo...»

Bueno, es obvio que la popularidad de aquellas transacciones fue a menos con el paso del tiempo, pero este mercado no se disipó como resultado de un endurecimiento de la supervisión ejercida por las autoridades, sino que su decadencia se produjo de forma natural conforme este tipo de práctica perdió utilidad.

En gran medida, la compraventa tenía lugar para permitir que las mujeres infelices con su marido tuviesen una salida similar a lo que habría supuesto un divorcio. Obviamente, el problema clave radicaba en la ausencia de derechos de propiedad que sufrían a partir del momento en que contraían matrimonio. En el momento en que se invirtió esa situación y se reconocieron los derechos de las mujeres, se cumplió la intuición de nuestro amigo economista, que antes invocó el Teorema de Coase para tocar esta cuestión. Desde ese momento, las mujeres ya podían comprar el derecho a abandonar el matrimonio sin necesidad de acudir a otro hombre como intermediario.

El primer gran paso llegó con la Ley de Causas Matrimoniales de 1857, que declaraba que «una mujer que obtenga un decreto de separación judicial deberá ser tratada como *feme sole* en lo relativo a sus propiedades o contratos». La norma también permitía que las mujeres que optaban por la deserción pudiesen ser dueñas de algún tipo de propiedad, siempre que ésta fuese recibida o adquirida después de la huida.[130] La ley de 1857 también hacía más fácil el reconocimiento oficial del divorcio, a base de cambiar el complejo proceso de reclamo parlamentario por un procedimiento más sencillo, realizado en los juzgados locales.[131]

Luego vino la Ley de Propiedad de Mujeres Casadas, de 1870, cuyo contenido era aún más significativo. Esta ley permitió que las féminas casadas que obtenían ingresos pudiesen retener los derechos de propiedad de esas rentas, así como los beneficios derivados de cualquier inversión realizada con dichas ganancias. La norma también dotaba a las mujeres casadas con la posibilidad de mantener la propiedad de cualquier renta inmobiliaria heredada. Además, las donaciones o transmisiones patrimoniales inferiores a 200 libras quedaban igualmente en manos de las esposas, que ya no debían ceder todos sus activos al matrimonio. Por último, la ley de 1870 permitió que las mujeres acudiesen a la justicia para invocar todos estos derechos, sin necesidad de requerir intermediarios o representantes legales.[132]

En 1882 llega una nueva Ley de Propiedad de Mujeres Casadas, que fue la versión enmendada, corregida y ampliada de la legislación aprobada doce años antes. Además de aclarar distintos aspectos confusos y de expandir la propiedad que las esposas podían poseer, esta ley extendió el reconocimiento de estos derechos a todas las mujeres, con independencia de su situación civil. También se codificó una protección total de la propiedad ligada a la población femenina, con independencia del momento de adquisición de la misma, de modo que ya no importaba si los activos o rentas se alcanzaron antes o después de una unión matrimonial. Desde entonces, las mujeres inglesas tenían un reconocimiento pleno de sus derechos de propiedad, así como la posibilidad de iniciar acciones legales sin restricción alguna.

El nuevo entorno legal disminuyó en gran medida la necesidad de comprar y vender esposas. Hasta entonces, una mujer insatisfecha tenía su mejor opción en dicho mercado. La cosa cambió notablemente con las nuevas leyes. En la investigación de la que formé parte pudimos constatar que el 75 por ciento de las 222 transacciones estudiadas tuvieron lugar antes de 1857, año en que empezaron a modificarse las normas que afectaban a los derechos de propiedad de las mujeres. De hecho, el 80 por ciento de las operaciones registradas se celebró antes de la Ley de Propiedad de Mujeres Casadas de 1870 y el 90 por ciento tuvo lugar antes de la enmienda, corrección y ampliación de dicha norma, en 1982.

En los casos que estudiamos aparecen diecisiete ventas de mujeres en la década de 1870, dieciséis en la de 1880 y diez en la de 1890. Más adelante, en la década de 1900, las investigaciones realizadas sirvieron para identificar nueve casos. Desde entonces, las informaciones sobre este tipo de operaciones se vuelven mucho más puntuales y esporádicas, si bien se ha llegado a documentar una venta en 1972.[133] En cualquier caso, apenas hay transacciones de este tipo en el siglo XX.

La desaparición de esta práctica fue paulatina, como ocurrió también con las ordalías. Aunque las normas de 1870 y 1882 suponían un notable avance hacia su desaparición, fueron necesarios algunos años más para consolidar la práctica extinción de la compraventa de esposas. Uno de los motivos fue que la legislación aprobada en 1870 se aplicaba sólo a quienes contrajesen matrimonio en el futuro, de modo que no había forma de invocar esta ley de manera retroactiva. Por otra parte, después de los cambios de 1882, cuando se eliminan las restricciones que seguían en pie, la escasez de fondos de muchas mujeres complicaba la negociación efectiva del divorcio, lo que seguía incentivando casos puntuales de compraventa. Cabe apuntar que, aunque las reglas de 1882 generalizaban el reconocimiento de la propiedad privada entre las mujeres, muchas de ellas no tenían patrimonio alguno, de modo que el beneficio era, principalmente, para las futuras generaciones.

Pero, del mismo modo que el final definitivo no llegó hasta la década de 1970, también es cierto que el mercado de esposas estaba de capa caída desde la década de 1840.[134] En las investigaciones que hemos realizado hemos encontrado 35 casos en los años 30 del siglo XIX, el doble que en los años 40 de dicha época. Como la fuente para este trabajo son documentos periodísticos, es posible que esta evolución se explique por un menor interés informativo. Otro motivo podría ser la Ley de Custodia Infantil que introdujo el Parlamento en 1839.

Bajo dicha norma, las mujeres que se separaban judicialmente de sus maridos recibían el derecho a la custodia de los hijos menores de siete años, mientras que el juzgado decidía la situación de los mayores de dicha edad. Hasta entonces, los hijos eran propiedad exclusiva del marido y las esposas no sólo no tenían derecho a la custodia, sino que tampoco podían exigir ante la ley la posibilidad de visitar a sus vástagos.

La caída en la compraventa de esposas detectada a partir de 1840 es consecuente con la lógica que hemos seguido hasta ahora, sobre todo si tenemos en cuenta que la Ley de Custodia Infantil otorgaba nuevos derechos de propiedad a las mujeres, esta vez sobre los hijos del matrimonio.[135] Presumiblemente, podemos deducir que algunos maridos daban un valor determinado a la custodia de sus hijos, de modo que no estarían dispuestos a renunciar a ellos sin más. Por tanto, las mujeres ganaban poder a la hora de negociar su separación conyugal.

Dado que estos derechos de propiedad se aplicaban sólo a las esposas que estaban separadas judicialmente, ese poder de negociación no era generalizado. Además, la caída en las ventas de esposas parece demasiado abrupta como para ser simplemente el resultado de dicha ley. No obstante, es muy probable que la Ley de Custodia Infantil tuviese mucho que ver con la aceleración del declive de estas transacciones.

Otro factor que pudo contribuir fue la mejora progresiva de la cobertura que brindaban los tribunales a los acuerdos privados de separación suscritos entre distintos cónyuges. En 1835, el Parlamento aclaró el estatus jurídico de este tipo de pactos. Durante los siguientes trece años, los legisladores les fueron otorgando reconocimiento legal, hasta el punto de que la cobertura era plena en 1848.

Como explicamos antes, los acuerdos privados de separación permitían que las mujeres insatisfechas con su matrimonio pudiesen negociar una mejora de su situación a base de poner en la mesa su derecho a una pensión de manutención. Al reducir los impedimentos que frenaban el reconocimiento legal de estos acuerdos, mecanismos como la compraventa de esposas perdieron validez como la opción más recomendable para lograr una mejor situación personal y familiar.

De entrada, la práctica de subastar esposas y venderlas al mejor postor parece una locura digna de la misoginia más desbocada, pero esa mirada superficial nos impide entender el sentido que tenía este aparente sinsentido. Por eso es mucho mejor evaluar la realidad pensando en los incentivos. Si tomamos ese enfoque, podemos comprender todo aquello que, a priori, se nos antoja incomprensible. ¿Recordáis la herramienta que repartí al comienzo de la función?

Bueno, esa herramienta es lo que estamos empleando aquí. Se trata, por tanto, de pensar en clave de decisiones racionales, sujetas a un contexto determinado. En la medida en que las leyes creaban obstáculos que impedían resolver un matrimonio por el bien de ambos cónyuges, era necesaria una salida. Por eso fue apareciendo el mercado de compraventa de esposas, un proceso que mejoraba la situación de las distintas partes involucradas. Si estudiamos el fenómeno con la mirada puesta en los incentivos, la práctica de vender a una esposa en una puja deja de antojarse tan rechazable como podría parecer a primera vista y, de hecho, se revela como una forma de ayudar a que las mujeres insatisfechas con su matrimonio pudiesen experimentar un cambio a mejor.

Bueno, hemos llegado al final de esta parte de la función. Podéis aprovechar para descansar unos minutos. Los servicios están a mi izquierda. Cuando estéis listos, os espero en la próxima sala de la exhibición. El circo continúa y no dejará de sorprenderos. ¿Queréis ver nuevas formas sorprendentes de resolver problemas sociales? En seguida vuelven las sorpresas... ¡Pasen y vean!

4

La suciedad como fuente de limpieza

Érase una vez una pequeña niña llamada Petra. Por lo general, quienes la conocían decían que era una jovencita encantadora. Sin embargo, tenía un carácter complicado. Si algo no iba bien mientras jugaba con una amiga, su actitud cambiaba por completo y no dudaba en descargar su ira contra su propia compañera.

Petra no era hostil por definición y tenía una relación fluida con el resto de niñas y niños de su edad. Eso sí: cuando era víctima de una provocación, no se lo pensaba dos veces y hacía gala de un temperamento de lo más complicado.

[*Algunos de los asistentes ponen cara de desaprobación.*]

Ya, ya lo sé. Se supone que los niños tienen que portarse bien y que, si no lo hacen, es culpa de ellos y, sobre todo, de sus padres, que no les han educado correctamente. Pero, qué queréis que os diga, Petra no estaba dispuesta a permitir que alguien le quitase sus juguetes. De modo que, si alguien cometía ese error, ella reaccionaba. Si su enfado era notable, Petra no dudaba en morder. Y cuando lo hacía, lo hacía con fuerza.

La estrategia de defensa que desplegó Petra funcionó mejor de lo esperado. Pronto descubrió que la amenaza de un mordisco era suficiente para conseguir que el resto de niños hiciese lo que ella dijese. Poco a poco fue pasando de una actitud defensiva a una actitud ofensiva.

Las formas de Petra no tardaron en llegar a oídos de algunos padres, que pusieron en común las experiencias de sus hijos y optaron por hablar con los padres de la pequeña. La reacción de sus progenitores fue, ante todo, de estupor y vergüenza. Hablaron con su hija y le explicaron que los mordiscos no están justificados, por mucho que hubiese algún tipo de provocación o molestia de por medio. Pero, a estas alturas, Petra ya estaba embriagada del poder que le daba su mandíbula. Razonar con ella era tarea inútil.

Sus padres cambiaron de estrategia. Le dijeron que Papá Noel se enfadaría en cuanto se enterase de lo que estaba haciendo. Le explicaron que ese malestar se traduciría en una Navidad sin regalos. Este razonamiento sí resultó chocante para nuestra protagonista.

Petra siempre había pensado en Papá Noel como un personaje pomposo, pero comprensivo. Ella seguía pensando que sus mordiscos estaban justificados y sólo se habían dirigido contra aquellos compañeros que no la habían tratado bien. Pero sus padres fueron claros: «A Papá Noel no le gustan los mordiscos. No importa el motivo, pues él castiga sin regalos a todo el que actúa de esta forma».

La niña se lo pensó y terminó decidiendo que probablemente era hora de abandonar sus malos hábitos. La amenaza de quedarse sin regalos en Navidad era demasiado poderosa como para seguir ejerciendo el poder que le brindaba su poderosa dentadura.

Años después, Petra ya es una mujercita. En la universidad, una de sus amigas le cuenta que dos estudiantes del centro han llegado a las manos. Entre risas, la compañera de nuestra protagonista le dijo que uno de los participantes en la pelea terminó mordiendo a su rival. Petra volvió por un momento a la infancia: «¡No! ¡No hay que morder a los demás! Si lo haces, Papá Noel te deja sin regalos...».

Su amiga reaccionó con sorpresa: «¿Perdona?» «Nada, nada...», murmuró Petra. «¿Estás diciendo que Thomas debió ahorrarse el mordisco... por miedo a Santa Claus?», volvió a preguntar su compañera. Petra no supo qué decir. Había interiorizado con tanta fe la advertencia que le hicieron sus padres que, años y años después, seguía pensando en lo mismo en cuanto le hablaban de un mordisco.

La amiga de Petra le recordó que «Papá Noel no existe» y, además, añadió que «si existiese, no se preocuparía por esas cosas». Petra se hizo la loca y pasó del tema... pero su reacción era pura fachada. Por dentro, estaba molesta. Ya tenía veinte años. Sabía de sobra que Papá Noel es una gran ficción social, pero sólo entonces se dio cuenta de que sus padres la habían engañado en aquellas charlas infantiles sobre las consecuencias de sus mordiscos.

Tras pensar en el porqué de todo aquello, Petra supuso que el engaño de sus padres era una mentira blanca, de esas que se dicen para generar un bien mayor, en este caso evitar que su costumbre de morder fuese a peor. Ella siempre se portaba bien delante de sus progenitores, pero ellos no podían pasar con ella las veinticuatro horas del día. Por eso era útil recurrir a Papá Noel, ya que, de esta forma, se generaba un incentivo adecuado para que Petra dejase de morder de manera definitiva.

Cuando recuerdo aquellos años, sigo...

[*Un asistente interrumpe*.]

«¡Un momento! ¿No serás Petra, por casualidad?»

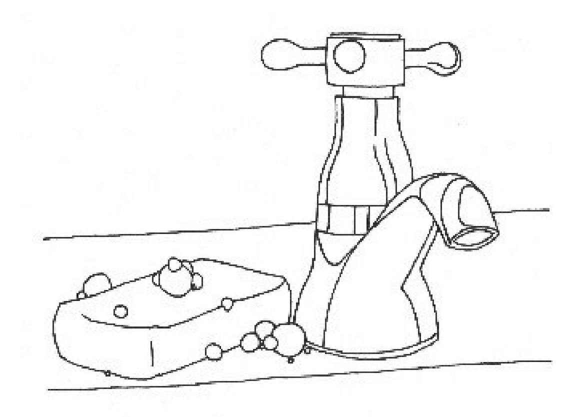
¿Qué? ¡Por supuesto que no! ¿Acaso crees que yo creería algo tan absurdo? Petra era una niña pequeña, eso es todo.

«Bueno, es que te pones un poco emocionado al hablar del tema. Y justo cuando te he interrumpido, estabas empezando a contarlo en primera persona...»

Bueno, suficiente con las historias de Petra. Ya me habéis entendido. ¿Tiene alguien un pañuelo? Se me ha metido algo en el ojo...

[*A Pete se le escapa un sollozo*...]

Bueno, seguimos. Aquí podéis ver una pequeña pastilla de jabón.



Probablemente tenéis una o varias pastillas similares en vuestra casa. El jabón es un clásico junto al fregadero de la cocina, en el lavabo de nuestro baño, etc. Pero hay excepciones. Por ejemplo, quizá nuestra amiga Janeane se abstiene de usar jabón porque no es lo suficientemente orgánico... Otro ejemplo sería el de los gitanos.

[*Un asistente toma la palabra*.]

«¿Qué pasa con los gitanos? ¿No se bañan?»

Sí se bañan, pero un gitano nunca usaría la misma pastilla de jabón para lavarse las manos y limpiar los platos. ¡Eso sería casi una profanación para ellos!

[*Entre los asistentes se aprecia un notable escepticismo ante el nuevo tema introducido por el maestro de ceremonias*.]

Bueno, veo que también os extraña esto, es la tónica de hoy... A ver, todo esto que os estoy contando tiene que ver con el modo que los gitanos aplican sus creencias sobre sus partes íntimas como palanca para generar orden público.

[*La confusión va a más*.]

Vale, tampoco así me entendéis. Bueno, intento explicarme con calma.

Empecemos definiendo bien al colectivo gitano. El término en sí proviene de un origen étnico y religioso. Originalmente, se refiere a pueblos venidos de Roma,[136] que a su vez descendían de grupos emigrados desde la India.[137] Entre los *gitanólogos* no hay consenso a la hora de explicar qué motivó este éxodo, pero sí se cree que la llegada a Europa comienza en la Alta Edad Media.[138] Hay, en cualquier caso, muchos subgrupos gitanos. En Estados Unidos, el colectivo más amplio recibe la denominación de *vlax roma*.[139]

[*El asistente que intervino anteriormente toma la palabra*.]

«¿Pero hay gitanos en los Estados Unidos de hoy en día?»

Sí. Más de 100.000, para ser exactos.[140] El grupo de los gitanos *vlax roma* es el más importante. En esta parte de la función, os contaré su evolución en América, desde la década de 1920 hasta la de 1970. Tomar un período amplio nos permite conocer mejor sus características, creencias y prácticas.

La unidad más básica de la organización gitana es la *familia*, entendida de forma amplia. Múltiples matrimonios y generaciones forman cada clan gitano, cada *vista*. La suma de esos clanes es la nación gitana, la *natsia*. Hay cuatro naciones dentro del grupo de los *vlax roma*: los kalderash, los lovara, los machvaya y los churara. Las asociaciones económicas entre los gitanos componen otra unidad organizativa: la *kumpania*.

Los gitanos tienen dos tipos de líderes: los *desnudos* (o *shaturia*) y los *puros*. Los *puros* son líderes espirituales. A menudo, se trata de hombres viejos que son cabeza de familia en algún clan gitano.[141] Por otro lado, entre los *desnudos*, el *baro* es aquel que supervisa las relaciones socioeconómicas de la comunidad, así como el encargado de dialogar con agentes clave de la población no gitana, como la policía o las autoridades.

Los gitanos son supersticiosos. Muy supersticiosos. Sus supersticiones están compiladas en un código conocido como la *romaniya*. Dicha compilación, consuetudinaria y oral, define las reglas que deben seguir los gitanos, según su sistema de creencias.[142]

El núcleo de la *romaniya* radica en distinguir entre la *suciedad* y la *pureza*, denominadas *marime* y *vujo*. Una persona u objeto puede estar embarrado y ensuciado (*melyardo*), pero la suciedad de la que hablamos es otra, puesto que tiene que ver con la suciedad de espíritu, de conducta.[143]

Los gitanos estudian la limpieza ritual del cuerpo humano con la cintura como parteaguas. Por debajo de la cintura, el cuerpo es *marime*, puesto que ahí están los genitales y el ano. El poder contaminante del cuerpo inferior es contagioso y el contacto descuidado con él puede contaminar al individuo y a las personas con las que tiene contacto. Por encima de la cintura, el cuerpo es *vujo*. La cabeza, que está físicamente más alejada de las regiones inferiores contaminadas, representa la mayor pureza del cuerpo humano.

Casi todas las otras creencias de los gitanos, así como el código romaní de la *romaniya*, surgen de esta división. No vamos a entrar en todas estas reglas de forma exhaustiva, porque en gran medida es imposible hacerlo.[144] Al fin y al cabo, el código que rige la vida gitana está en continua evolución y refleja el equilibrio cambiante de valores de las distintas familias, clanes y naciones. Pero, en cualquier caso, los principios esenciales son los que son y se mantienen a lo largo del tiempo.[145] Por eso se puede decir, en gran medida, que conocer la *romaniya* es entender lo que supone ser un gitano.[146]

Según la superstición gitana, la menstruación hace que los cuerpos inferiores de las mujeres estén más contaminados que los de los hombres. Incluso las faldas de las mujeres son sinónimo de suciedad, de *marime*, puesto que están en contacto directo con las partes inferiores del cuerpo.

Si una mujer gitana quiere atacar a un hombre gitano no recurre a las manos, sino que simplemente le lanza su falda y le muestra sus genitales. Es más, si un hombre está sentado y una mujer pasa de pie a su lado, también se entiende que hay una posible contaminación, en la medida en que la cabeza de él está a una altura similar a las partes íntimas de ella.

Al preparar la comida, las mujeres deben usar delantales para evitar que sus faldas contaminen la comida. Al menstruar, deben abstenerse de preparar alimentos por completo, puesto que se interpreta que un delantal no puede bloquear un contaminante tan fuerte. Las mujeres también deben comer solas durante esa época del mes, ya que el riesgo de ensuciar a otros es demasiado alto.

Naturalmente, el sexo es un tema delicado, ya que implica necesariamente el contacto físico entre las distintas mitades inferiores del cuerpo masculino y femenino. De hecho, la desnudez en sí ya es problemática para los gitanos: en la medida en que los genitales de las mujeres están expuestos, aumenta la probabilidad de que los hombres se contaminen. Para evitar esto, al desnudarse, las mujeres deben dar la espalda a los hombres.

En el hogar, separar la ropa es crucial al hacer la colada, pero no por el color sino por sexo, puesto que se trata de evitar que la ropa interior contaminada de las mujeres manche la ropa de los hombres, que luego se ensuciarían en el momento de vestirse con esas prendas. Por motivos similares, los hombres no deben caminar bajo tendederos donde se cuelga la colada de las mujeres.

Con las manos también hay complicaciones, puesto que están en contacto con las dos mitades del cuerpo, superior e inferior. Una limpieza cuidadosa es lo recomendable, puesto que de esa forma se evita que la suciedad contamine a la pureza. No obstante, los gitanos toman precauciones adicionales. Por ejemplo, no se lavan las manos en el fregadero de la cocina, para no mezclar la higiene común con la limpieza de utensilios culinarios. De hecho, la creencia gitana aboga por no lavarse las manos en el fregadero para evitar que la suciedad llegue a los platos y, de ahí, a la comida, paso previo para afectar de *marime* a los comensales.

Del mismo modo, como describió un gitano, «nunca hay que tomar las esponjas o trapos del baño y usarlos para limpiar el fregadero o cualquier otro elemento de la cocina. Da igual que laves las esponjas o los trapos un millón de veces: será *marime* porque ha tocado la bañera y en esa bañera han estado las partes inferiores».[147] Como dije antes, los gitanos creen que hasta el jabón puede contaminar, dependiendo de quién se ha lavado según qué manos con él.[148]

La suciedad que se le imputa a la mitad inferior del cuerpo es tan poderosa que hacer una referencia directa a estas partes es todo un tabú. Un gitano que acude al servicio debe fingir que deja la habitación por cualquier otro motivo. Hasta bostezar está mal visto, porque sugiere sueño, que a su vez denota cama, que a su vez tiene connotaciones de *marime*.

Los perros y los gatos también son un problema, porque se limpian sus zonas genitales y anales con la lengua.[149] Los gitanos deben evitar el contacto físico con estos animales y, si acaso se produce dicho contacto, se requiere una limpieza profunda.

El código de normas romaní parte de que violar estas reglas garantes de la pureza supone contaminar el alma y el espíritu. Por eso hay un tremendo recelo hacia la población no gitana, puesto que se interpreta que el no seguimiento de estas reglas es una fuente de *marime*.

Eso explica que, en países como Estados Unidos, las relaciones entre las comunidades gitanas y el resto de la población sean muy puntuales. A menudo, los posibles lazos que existen entre ambos mundos se explican por la mera necesidad económica, pero incluso en esos casos se toman precauciones. Por ejemplo, las adivinas gitanas cubren sus asientos con protección adicional para evitar que los no gitanos contaminen y ensucien sus salones de trabajo.

Además, los gitanos no permiten que los no gitanos entren en las zonas privadas de sus casas. Pueden permitir puntualmente que estén en las habitaciones de recepción, pero incluso en ese caso se les pedirá que ocupen un asiento determinado, reservado para ellos. Del mismo modo, si un gitano ofrece comida o bebida a un visitante no gitano, lo hará con utensilios diferenciados, también reservados, para minimizar el daño y reducir el riesgo de contagio.

Veo una mano alzada. ¿Qué quería decir, señorita?

«No doy crédito. Todo esto que estás contando es una locura... ¡y además muy complejo! No me imagino lo difícil que puede ser tener que cumplir con todas esas reglas...»

[*Ania interrumpe*.]

«Bueno, seguro que hay alguna razón por la cual los gitanos creen en todas estas cosas. Ésa es la idea del circo, ¿no? Entender los incentivos que explican el sentido económico de prácticas que no parecen tenerlo...»

Eso es, Ania. Además de guapa, inteligente. Así da gusto. Y ahora, dime, ¿cuál crees que es el motivo?

«Hace un rato hablaste sobre la historia que te contaron tus padres para que dejases de morder... ¡Perdón! La historia de los padres de Petra. Entonces, se me ocurre que si las costumbres de los gitanos tienen cierto sentido, será porque esa creencia se ha instaurado para promover un bien social mayor...»

¡Bingo! Eso es.

[*Un hombre no parece estar del todo acuerdo*.]

«Me parece que coquetear tanto con Ania te está nublando el juicio. No le veo el sentido a lo que plantea. Los gitanos ya tienen un sistema de gobierno para promover el bien social: el gobierno de Estados Unidos. No somos Liberia ni ninguno de esos países de los que hablabas antes. Éste es un país de leyes y progreso.»

Interesante comentario. Pero Ania tiene razón...

Verás. La mayoría de los gitanos se emplean a sí mismos. Aborrecen el trabajo asalariado y, salvo en raras excepciones vinculadas a trabajos estacionales, lo habitual es que estén ocupados por cuenta propia. Entre los hombres, por ejemplo, hay muchos que se dedican a la construcción y a la rehabilitación de inmuebles; también otros que se especializan en la compraventa de automóviles... Las mujeres tienen menos actividad laboral, pero, por ejemplo, hay muchas que se dedican al esoterismo.[150]

Ante los ojos de una parte importante de la población no gitana, este colectivo suele ser visto con cierto recelo, puesto que ha calado la idea de que muchos de ellos caen sistemáticamente en el robo y el hurto. Pero la mirada de los gitanos hacia el resto no es mucho mejor. Ellos nos ven, a menudo, como bárbaros.[151] De hecho, el acto de robar a alguien que no

forma parte de su grupo puede llegar a ser visto más como una virtud que como un vicio.[152] Del mismo modo, tampoco tienen escrúpulos a la hora de defraudar a los clientes de sus especialistas en ciencias ocultas.[153]

Para participar en estas actividades económicas, los gitanos forjan alianzas que involucran también a personas de otras familias, clanes y naciones, dando pie a la *kumpania* que mencioné antes. Todos los implicados ponen recursos en común para iniciar y operar negocios, por ejemplo uno de adivinación. Trabajan juntos, en equipo. Para restringir la competencia en sus campos de trabajo, delimitan distintos territorios geográficos y acuerdan que cada *kumpania* tenga un derecho exclusivo a la hora de operar en un área determinada.

Estas relaciones económicas, por supuesto, pueden deteriorase. Si alguien no se esfuerza en el trabajo, si un socio engaña a otro, si hay desacuerdo sobre el límite geográfico de los mercados protegidos... Estos conflictos amenazan con socavar la capacidad de los gitanos para cooperar en beneficio mutuo.

Los matrimonios gitanos también tienen un elemento económico detrás. Por lo general, tienden a casarse a edades mucho más tempranas que los no gitanos. De hecho, cuando un joven está comprometido con una chica, su familia hace un pago a los padres de la futura esposa, como tributo y muestra de respeto.

Obviamente, los matrimonios gitanos también pueden deteriorarse. Cuando esto ocurre, surgen conflictos, choques sobre la custodia de los hijos o el reparto del patrimonio... Incluso se producen disputas sobre el tributo abonado en el momento del compromiso. Todo esto pone en peligro la capacidad de los gitanos para cooperar armónicamente.

En las sociedades no gitanas, prevenir y resolver conflictos económicos o matrimoniales pasa por el rol de la justicia, por la mediación privada y por la posible intervención de los poderes del Estado. Pero, en las sociedades gitanas, la resolución de las disputas es más compleja, puesto que buena parte de las relaciones que estamos describiendo, sean económicas o familiares, se canalizan al margen de los cauces legales habituales.

Por eso, aunque se pretendiese invocar algún tipo de solución equiparable a las que vemos a diario, estamos ante un panorama complejo, en el que, por ejemplo, no habría forma de que un tribunal otorgue el visto bueno a los acuerdos anticompetencia que antes describíamos.[154] Lo mismo ocurre con las ciencias ocultas. Muchas administraciones las regulan con cuidado, de modo que los gitanos que se especializan en el esoterismo, las cartas o la adivinación suelen hacerlo al margen de la ley. Y también sucede algo similar con los divorcios, puesto que muchos de los matrimonios no han sido inscritos previamente ante los registros civiles. De hecho, si se buscasen estos permisos, a menudo podrían ser denegados, por ejemplo por la costumbre de cerrar uniones entre menores de edad. También cabe preguntarse sobre los pagos a las familias de las futuras mujeres, que podrían ser interpretados como la compraventa de mujeres por parte de la familia del futuro esposo. Por no hablar de las distintas expectativas que tienen los gitanos a la hora de negociar cuestiones como la manutención o la pensión alimentaria.

[*El hombre que tomó la palabra antes vuelve a interrumpir*.]

«OK, entonces los gitanos no recurren al Estado para lidiar con sus conflictos. Sin embargo, todavía no veo por qué necesitan todo este tema del marime. *¿Por qué no expulsan a las personas de sus comunidades cuando hacen algo malo? Estoy bastante seguro de que otros grupos lo hacen así: recurren al ostracismo como amenaza, para castigar malos comportamientos.»*

Es cierto, otros colectivos sí proceden de esa forma. El ostracismo es una fórmula extendida y también juega un rol entre los gitanos. Sin embargo, no basta con que exista la amenaza de expulsión: primero debe haber una serie de reglas o normas sociales, que son precisamente lo que luego se castiga con el destierro.

En este sentido, lo primero que importa es que estén claras las reglas de juego en la comunidad en la que se pretenda emplear el ostracismo como amenaza. Este punto es fundamental: si no hay un amplio conocimiento del tipo de comportamientos que pueden ser sancionados, no tiene sentido amenazar con una expulsión.

Pero ni siquiera eso nos garantiza el éxito. Supongamos, por ejemplo, que tú y yo vivimos en el mismo barrio y que, tras varias reuniones vecinales, todos hemos acordado que queda terminantemente prohibido orinar en cualquiera de los jardines del barrio, bajo amenaza de ser expulsado de la comunidad. Supongamos ahora que, después de una noche de fiesta, decido saltarme la regla y me alivio en tu césped. Supongamos también que algunos vecinos me ven, de modo que será evidente que he quebrado la norma acordada por todos.

Obviamente, sería lógico que tu reacción fuese de lo más airada. Probablemente, invocarías la norma pactada y pedirías que se actuase en consecuencia. Pero ¿qué pasa si resulta que soy el vecino más querido del barrio? ¿Qué pasa si, por mucho que mi comportamiento haya sido intolerable, buena parte de los residentes del distrito me siguen teniendo en alta estima? Es más, imaginemos que mi gato ha muerto recientemente, lo cual me permite hacerme la víctima y presentarme como un pobre hombre que está pasando un bache... Si coinciden todas estas cuestiones, ¿acaso habrá voluntad generalizada de castigarme?

Probablemente no. Y precisamente por eso me alivié en el jardín: porque, en el fondo, sabía que no me pasaría nada malo... Por eso es importante asegurarse de que, si existe una amenaza de sanción, entonces todas las partes deben tener un incentivo claro que conduzca al castigo inequívoco de todo el que transgreda las reglas pactadas.[155]

En este sentido, para que la amenaza de ostracismo sirva como medida de presión efectiva, el valor que le atribuimos a la convivencia en sociedad debe ser suficiente para cumplir las reglas fijadas conjuntamente. De lo contrario, la amenaza de expulsión será demasiado débil como para asegurar el comportamiento esperado por parte de todos los miembros de la comunidad. Si nos da igual vivir en otro ambiente, el destierro pierde fuerza.

Todas estas salvedades plantean un problema para las sociedades gitanas. Además, como ya hemos hablado, este colectivo suele recelar del Estado, de modo que las reglas fijadas y garantizadas por el sistema judicial no sirven como mecanismo resolutivo de disputas.

También hemos dicho que, para que las reglas sean efectivas, todos los integrantes de la comunidad deben tener claro cuáles son las normas y cuál es el castigo derivado de incumplirlas. Pero los gitanos son nómadas, de modo que no forman una comunidad lo suficientemente estática como para que todos conozcan el conjunto de las reglas en vigor.[156]

Ese «problema de comunicación, motivado por las continuas idas y venidas de los gitanos, se ha empezado a solucionar con la telefonía móvil, aunque sigue siendo un obstáculo».[157] Por tanto, hasta hace relativamente poco, era difícil que todos los gitanos pudiesen informarse mutuamente de las distintas violaciones de reglas y normas cometidas por los miembros de su comunidad.[158]

Pero la cosa no acaba aquí. También está la cuestión de los incentivos. En las sociedades gitanas, las familias brindan un alto grado de protección a sus integrantes, de modo que los malos comportamientos no siempre son censurados por el conjunto de los integrantes de la comunidad. En consecuencia, lo que debería ser un boicot universal y generalizado termina derivando en un cisma entre familias.

Por último, también hemos dicho que el valor derivado de seguir en la comunidad debe ser suficiente como para cumplir las leyes pactadas. En esto también lo tienen difícil los gitanos. Como su grupo es muy pequeño, la amenaza de expulsión no tiene consecuencias lo suficientemente drásticas (recordemos que hablamos de un colectivo de más de 100.000 personas... en un país con más de 300 millones de habitantes). Así que, como hay oportunidades para los gitanos fuera de su propia comunidad, el castigo del destierro no es tan relevante, al menos en lo tocante a la economía del expulsado.

[*El espectador que ha tomado la palabra anteriormente vuelve a intervenir*.]

«Entonces, los gitanos no pueden sacar a las manzanas podridas de su cesta, puesto que distintas características particulares de su cultura no lo aprueban.»

Efectivamente. El ostracismo sólo puede funcionar si se encuentra un equilibrio que permita cuadrar el círculo y resolver los puntos de conflicto que estábamos señalando.

«Bueno, entonces la mujer con la que estabas coqueteando sí tiene razón.»

Ella estaba coqueteando conmigo, no yo. Pero bueno, gracias por...

[*Otro asistente toma la palabra*.]

«Lo que no has explicado es qué tienen que ver las supersticiones sobre las faldas y el jabón con la necesidad de lograr un marco de reglas efectivo.»

En palabras de un estudioso de la materia, «normalmente vemos sucio lo antisocial. En el caso de los gitanos, lo antisocial es lo sucio».[159] Me explico. Lo que están haciendo los gitanos es emplear su sistema de creencias para cambiar su sistema de reglas. Estas supersticiones cubren las lagunas que, de lo contrario, harían inviable el castigo de los comportamientos antisociales. Por eso, si queremos entender por qué los gitanos pueden amenazar con el destierro, debemos comprender también el marco de reglas que gobierna su vida en comunidad, aunque algunas de esas pautas tengan su origen en costumbres supersticiosas.

Para crear reglas contra el comportamiento antisocial, los gitanos aprovechan su concepto de *marime*. En el pensamiento romaní, todo lo que es *sucio* es contaminante para el espíritu humano, por lo tanto, debe quedar prohibido. Por eso se determina, por ejemplo, que no se debe lavar un tenedor en el mismo fregadero en el que se lavan las manos. Pero también por eso se dice que el robo, el fraude o la violencia son formas de *marime*: para que esos comportamientos que deben ser reprobados tengan, en efecto, una censura social.[160]

Este esquema es excepcionalmente inteligente, porque sirve para crear normas que se autorregulan. El castigo, por tanto, es inmediato y automático: como todos los gitanos comparten este pensamiento, un acto de *marime* genera un rechazo casi inmediato. De esta forma, «la ley no escrita de los gitanos tiene la virtud de aplicarse sin necesidad de una policía o unos tribunales que estén continuamente implicados en garantizar el orden».[161]

Pero el sistema no es perfecto. Si lo fuese, nunca se romperían las reglas. Por eso es necesaria la amenaza de ostracismo: porque también debe existir un grado ulterior de castigo para quien quebranta las pautas de comportamiento de forma más grave o reiterada. Supongamos por un instante que un gitano no cumple con los acuerdos que ha suscrito con sus socios de negocios, pues cree que tiene razones para ello. ¿Qué pasa aquí? Es evidente que la autorregulación dejará de funcionar, porque si el infractor ve justificado el incumplimiento de los acuerdos, mantendrá su afrenta. Al fin y al cabo, si él ve pura su reacción, no será fácil convencerle de que en realidad está actuando de manera sucia.

Por tanto, para evitar situaciones así, se necesita la amenaza de un tipo de castigo más fuerte y contundente. Eso nos lleva a los tribunales gitanos: la *kris romani*. Cuando un gitano acusa a otro de violar las normas romanís, se activa un proceso que comienza con la mediación de personas cercanas a los implicados. Ese arbitraje, conocido como *divano*, está supervisado por, al menos, un *puro*, un líder espiritual de la comunidad. Si el proceso no es suficiente para solventar la disputa, entonces ya es inevitable la actuación de los tribunales.

La *kris romani* se celebra con un panel de jueces, que son también personas de rango *puro*, es decir, líderes espirituales de la comunidad. En la *kris*, ambas partes presentan testimonios y evidencias, con ánimo de defender su causa. El proceso es tan abierto que toda la población masculina y adulta puede comparecer ante la corte para dar su opinión.[162] Rematado el juicio, cuando se ha dicho todo lo que había que decir, los jueces se pronuncian y emiten el veredicto de rigor.[163]

Para los no gitanos, «la ley criminal es secular, de modo que nuestra actitud ante la justicia separa el crimen del pecado. Sin embargo, para los gitanos el pecado es un crimen que debe ser juzgado y sancionado».[164] Por este motivo, la *kris romani* «aplica de manera uniforme un mismo estándar, tanto si hablamos de una acusación de pecado como de un juicio por un presunto delito. Un desencuentro de pareja queda, por tanto, al mismo nivel que un enfrentamiento mercantil o una actuación de tipo criminal».[165]

Si la *kris* considera que un acusado es culpable de violar las normas de la justicia romaní, puede proceder a exigirle el pago de una multa. Si el condenado se negase a pagar dicha sanción, se le declarará formalmente como persona *marime*, sucia. Una sentencia de este tipo le deja fuera de la comunidad, desterrado temporal o definitivamente. Como ya hemos explicado antes, todo

acto o comportamiento que se ve como sucio recibe una censura total y absoluta, de modo que la expulsión tiene el respaldo que genera el rechazo generalizado derivado de la declaración de *marime*.

Antes hablábamos del destierro como forma de garantizar el cumplimiento de las normas sociales. Como dijimos entonces, esta forma de boicot funciona únicamente si el veto es universal: hasta aquellas personas que no estén del todo de acuerdo con la decisión deben respetarla. En el caso de los gitanos, esta condición se ve reforzada a base de incluir la consideración de *marime*. El hecho de que una persona sea declarada *sucia* la convierte, a su vez, en alguien contaminante al que hay que evitar. Así lo explica un gitano:

> Si la *kris romani* te declara *marime*, nadie te dirige la palabra, ni siquiera tu esposa, tu madre, tus hijos... El resto de familias te cierran las puertas de su casa. Cualquier objeto al que estés ligado, aunque sea de valor, será incinerado o destrozado. Ser marime es peor que ser un leproso. De hecho, si no te agreden o intentan asesinar es precisamente porque el mero hecho de acercarse a ti puede conllevar el contagio. Y el momento de tu muerte nadie estará a tu lado.[166]

Esta poderosa superstición invita también a descubrir quién ha roto las leyes romanís. Por tanto, si un gitano se traslada de una comunidad a otra, sus nuevos vecinos se esforzarán por conocer su origen y esclarecer cualquier posible infracción de las reglas compartidas. Esto tiene una implicación muy seria: ser desterrado de una comunidad gitana implica, en la práctica, la exclusión de todas las comunidades gitanas, puesto que ninguna le abrirá las puertas una vez conozca su pasado.

Quedará, por tanto, la alternativa de vivir con el resto de la población, pero las propias creencias de los gitanos desaconsejan esta salida. Sí, es cierto que las oportunidades socioeconómicas pueden ser mayores cuando uno procura insertarse en un país tan grande y próspero como Estados Unidos, pero el propio gitano que podría optar por este camino portará consigo una enorme desconfianza hacia el resto de la gente. Recordemos que, para este colectivo, el resto de la población vive en un estado permanente de impureza y suciedad. «El desprecio por el mundo no gitano se adquiere desde la infancia y sigue en pie incluso después de un destierro», explican conocedores de la materia.[167] Por tanto, quien termina expulsado de su comunidad acaba en una situación de desarraigo perpetuo, hasta el punto de que muchos gitanos repudiados por su comunidad terminan optando por el suicidio.[168]

Precisamente para no acabar así, la gran mayoría de los gitanos cumple las reglas de su comunidad. Jan Yoors creció en estos entornos y explica que jamás oyó hablar de un robo entre gitanos.[169] Irving Brown, todo un *gitanólogo*, observa algo similar: «La moralidad con la que los gitanos conducen las relaciones intracomunitarias es mucho más estricta que la que se puede observar entre el resto de la población de nuestro país».[170] Hay algunos episodios de violencia, «pero son puntuales y raros».[171] Al final, cada grupo «funciona de forma ordenada, como un reloj suizo».[172]

La «fuerza colectiva del sistema legal gitano se deriva de la magia».[173] Pero esas creencias supersticiosas no son un impedimento para que el sistema funcione, sino que son precisamente una garantía para que las reglas se apliquen de forma continuada y efectiva.

[*El economista alza su mano*.]

¡Anda! Nuestro amigo economista. ¿Vas a pedirme ecuaciones porque estás aburrido?

«No, esta vez estoy prestando atención, pero un científico como yo requiere algo más que palabrería. ¿Cómo sabemos que los vlax *no son un caso aislado? Hay muchos otros grupos gitanos en el mundo y no has dicho nada de sus costumbres o de su forma de regular la vida en comunidad...»*

Bueno, déjame hablarte de los *kaale*, gitanos afincados en Finlandia, que...

«¿Gitanos finlandeses?»

¿No querías conocer las reglas y leyes que rigen entre otros grupos gitanos del mundo? Pues los *kaale* son un buen ejemplo. Son grupos gitanos afincados en Finlandia, muy lejos de los *vlax*.

«¿Hasta qué punto son diferentes?»

Pues, para empezar, entre ellos no existe la institución del matrimonio. Seguro que creías que este tipo de unión es universal. Pues bien, cualquier experto en los *kaale,* como por ejemplo Martti Grönfors, te puede explicar que en dicha comunidad gitana no está desarrollada la idea del matrimonio.

Es más, «los romanís finlandeses ignoran por completo esta forma de convivencia en pareja»,[174] hasta el punto de que está prohibida y «no existen fórmulas aceptadas que permitan articular de forma institucionalizada una unión sentimental entre dos personas».[175] Por tanto, nada más lejos de los *vlax,* porque una parte importante de las disputas legales entre los gitanos americanos está precisamente ligada a la disolución de matrimonios...[176]

En cuanto a las relaciones económicas que tienen lugar en el marco de la comunidad, lo cierto es que entre los *kaale* sólo se permiten acuerdos mercantiles en los que todos los involucrados formen parte de la misma familia gitana.[177]

Como ves, la organización social de los gitanos en Finlandia es muy particular y, por qué no decirlo, un tanto asocial. Quizá por eso, en comparación con los gitanos americanos, los *kaale* enfrentan menos problemas sociales. ¿Se traduce esto en un menor grado de supersticiones, puesto que el día a día de la comunidad es más tranquilo?

Bueno, como todos los demás grupos gitanos repartidos por el mundo, en Finlandia también existe una noción clave de pureza, que contrasta con los comportamientos considerados sucios e impuros. Volvemos, de nuevo, a la idea de *marime* y, con ella, a los distintos ritos y supersticiones ligados a distintas acciones o comportamientos.

Pero, en el caso de los gitanos finlandeses, el *marime* no es algo que se contagia físicamente. Además, los no gitanos no son considerados como un enorme grupo de gente contaminada de impureza. Entre los *kaale*, «los no romanís no son una fuente de irremediable contagio y contaminación, de modo que su actitud es menos cerrada hacia quienes no forman parte del grupo».[178]

Esto explica, por ejemplo, que los hombres de la comunidad mantengan relaciones sexuales con mujeres que no son romanís y, de hecho, hablen abiertamente de estos encuentros con el resto de su colectivo, que no les condenará por ello. Semejante grado de tolerancia contrasta con

los gitanos americanos, «quienes sólo tienen un mínimo de contacto físico con el resto de la población cuando se ven obligados a ello, por motivos económicos». No olvidemos que, salvo en ese supuesto, el trato con los no gitanos queda prohibido.[179]

Entre los *kaale* tampoco hay una institución como la *kris*. Como buena parte de las interacciones de los gitanos finlandeses están limitadas al seno familiar, los conflictos suelen solucionarse en ese ámbito, sin necesidad de desarrollar estructuras judiciales superiores.

Por supuesto, esto no significa que no haya conflictos sociales entre los *kaale*. Para empezar, aunque se limita en lo posible el trato con otras familias, estos vínculos sí existen, de modo que pueden surgir tiranteces. Y, para solucionarlas, se hacían duelos de sangre,[180] en vez de recurrir a un tribunal como la *kris*, la respuesta eran los duelos de sangre. [181]

[*Una mujer se alarma al escuchar este término*.]

«¿Duelos de sangre?»

Sí, combates a muerte, como los de las familias Hatfield y McCoy en Estados Unidos.[182] La idea de fondo era la siguiente: al enfrentar a dos personas a un duelo de sangre en el que uno de los contendientes estaba llamado a perder la vida, quedaban sentadas las bases para una rivalidad entre familias que podría extenderse durante décadas y llenar de incertidumbre la vida de todos los implicados. Por eso funcionaba la amenaza del duelo de sangre, porque el conflicto social derivado de estos enfrentamientos era una consecuencia nada deseable.

Los duelos de sangre son costosos para una sociedad. La violencia es enemiga del progreso social y económico. Una vez se alcanza un punto de conflicto máximo, es preferible la *kris* aplicada por los *vlax*. Sin embargo, antes de llegar a ese punto de conflicto, es más útil la amenaza del duelo de sangre, puesto que sus consecuencias son más devastadoras aún si cabe. Precisamente por eso hay menos supersticiones entre los gitanos finlandeses, porque su forma de resolver disputas es tan contundente que no hace falta sostener la compleja combinación de instituciones, reglas y supersticiones que vemos en el caso de los gitanos americanos.

Por tanto, los combates a muerte se convierten en una práctica adecuada para el objetivo de promover el orden en una sociedad gitana con las características de la comunidad romaní finlandesa, los *kaale*. Pero este esquema no se aplica a la comunidad de los *vlax* americanos, en la que hay más interacciones entre los miembros y, por tanto, hacen falta otros mecanismos para prevenir y solventar conflictos.

[*El economista sonríe, aceptando los argumentos de Peter, pero mostrándose ansioso por hablar de nuevo*.]

Bueno, veo que tienes algo más que decir...

«Sí, veamos. Todo esto es muy interesante, pero no sé si sabrás responder otra pregunta que quiero hacerte.»

Dispara.

«A ver. Me queda la duda de los niños y abuelos de la comunidad romaní americana. ¿También a ellos se les aplican las mismas reglas absurdas que debe seguir el resto de los vlax*?»*

¿Por qué lo dices? ¿Acaso crees que niños o abuelos son incapaces de actuar de forma indebida con otros gitanos de la comunidad?

«Bueno, es que hablamos de personas que no están integradas en la vida económica de los vlax*. De entrada, los niños tienen menos capacidades físicas de hacer daño. Además, su desarrollo mental es menor y, por tanto, su probabilidad de aprovecharse de otras personas es claramente más baja. En Estados Unidos, sólo el 1,3 por ciento de los crímenes violentos cometidos en 2004 fueron perpetrados por menores de trece años, mientras que los crímenes contra la propiedad sólo contaron con un 2,7 por ciento de infractores con menos de dicha edad. Además, entre los mayores ocurre algo muy parecido.*[183] *Únicamente el 2,7 por ciento de los crímenes violentos de 2004 fueron cometidos por personas de más de 55 años, mientras que apenas el 2,1 por ciento de los crímenes contra la propiedad fueron perpetrados por hombres o mujeres de dichas edades.»*[184]

¿Te sabes de memoria esos datos?

«Mi tesis doctoral, presentada en 2005, estaba dedicada a estudiar la incidencia del crimen en Estados Unidos.»

Ya veo... Bueno, me preguntas por los niños y mayores de la comunidad gitana. Veamos.

Empiezo por los pequeños. Bajo las normas romanís, contaminar o ser contaminado es el resultado de incumplir todo tipo de reglas y preceptos que están presentes a lo largo de todo el ciclo de vida. Pero, entre los niños, los gitanos creen que «no se les puede endosar aún el pecado, puesto que son jóvenes e inocentes, de modo que no entienden la gravedad de sus actos».[185] Esto da pie a «un trato diferenciado y privilegiado, que se mantiene hasta la pubertad, momento en que ya se les exige el respeto a los tabús desarrollados para prevenir el *marime*».[186] Ya en la vejez, parte de esa protección vuelve a estar en vigor, puesto que se toma a los mayores como «un colectivo muy respetado, en el que la pureza es algo casi inherente».[187]

Las teorías sobre el contagio de lo sucio siguen, en el fondo, el ritmo de la vida humana. Las estrictas reglas que se esperan del resto de la población no se aplican con los niños, que de hecho pueden tener interacciones más libres con el resto de la población no gitana.[188] Algo similar ocurre con los mayores. Por ejemplo, después de la menopausia, las supersticiones sobre el contagio que pueden producir las mujeres se reducen notablemente.

«De acuerdo. Eso es lo que quería saber.»

[*Aunque el economista ya parece satisfecho, ahora es Ania quien tiene una pregunta*.]

Dime, Ania.

«A ver, si los gitanos usan las supersticiones para gobernar su sociedad, entonces su habilidad para apelar a esas creencias puede verse dañada en el caso de que las nuevas generaciones se muestren escépticas ante toda esta tradición. Es lo que pasó con las ordalías...»

Eso es. Históricamente, las pautas romanís se han apoyado en el mero hecho de que la gran mayoría de la comunidad creía ciegamente en estas supersticiones. Como puedes imaginar, es muy cansado tener que cumplir con todos los preceptos que os he comentado, ya que afectan a todo tipo de situaciones cotidianas, desde la higiene a la limpieza, pasando por la comida o el trato matrimonial. Por tanto, es necesario que la creencia en estas reglas sea fuerte. Pero, como estos códigos se aplican con la amenaza de ser expulsado de la vida en común, el paradigma romaní se ha mantenido fuerte a lo largo de los años, puesto que sus propias dinámicas discriminan a quienes recelan del sistema, haciéndoles pagar un alto precio.

Pero, desde hace algunas décadas, estos filtros han empezado a ser insuficientes. El experto Ronald Lee, que de hecho es de etnia gitana, ha explicado que la creencia en el concepto de *marime* ha estado marcada por una creciente debilidad, por lo menos desde la década de 1970. Sigue existiendo un miedo a la contaminación del alma, por descontado, pero las nuevas generaciones de gitanos americanos «tienen muchas más dudas a la hora de definir qué es *marime* y qué no».[189] Sin duda, «cada vez más romanís cuestionan las tradiciones y costumbres de sus mayores. Algunos se toman a broma las supersticiones que les han transmitido en su familia».[190] De esta forma, el nivel medio de aceptación del código compartido de comportamiento se va debilitando.

Esto tiene el efecto de debilitar todo el sistema, puesto que, si no hay escépticos, basta con activar la amenaza de ser considerado impuro para lograr que se cumplan las leyes de la comunidad. También es cierto que la expulsión y el destierro, que antaño generaban una enorme angustia, ya no impresionan tanto, sobre todo porque la aceptación de los gitanos y de otras minorías ha ido a más.

Todo esto ha tenido las consecuencias que sugería Ania. En 1986, doscientos gitanos de veintiséis territorios estadounidenses organizaron una reunión «porque los distintos líderes de la comunidad romaní entendían que la efectividad general y la estructura de la *kris* estaba viéndose erosionada y debilitada», lo que exigía «reafirmar y consolidar su fortaleza» como vía para zanjar disputas.[191] A esto hay que sumarle otros factores. Por ejemplo, cada vez hay más gitanos que buscan un entendimiento con las autoridades. A finales de la década de 1980, los *vlax roma* de California del Sur empezaron a trabajar con las Administraciones para combinar los procesos de la *kris* con la justicia convencional.[192]

En la medida en que el reconocimiento del Estado va a más, el esquema de las reglas romanís pierde fuelle como canal promotor de cooperación y orden social. Conforme aparecen nuevas maneras de resolver los problemas, las supersticiones aplicadas hasta ahora van perdiendo peso. Y, cuanto más recelosa es la creencia gitana en estas supersticiones, más fácil es que terminen desapareciendo. Por este motivo, «la *kris* romaní ya no es lo que era y ha perdido la habilidad suprema que tuvo hace décadas en todo lo tocante a la administración de conflictos surgidos en el seno de la comunidad *vlax roma*».[193]

Para la gran mayoría de los gitanos americanos, salvo quizá los adolescentes más hormonales, lo cierto es que estructurar la vida en torno a la idea de evitar toda forma de contacto con la mitad inferior del cuerpo humano parece una creencia desfasada. Peor aún: cada vez es más difícil lograr que esas supersticiones sean legitimadas socialmente como fuente para la consolidación de un sistema judicial. No obstante, durante décadas han sido muchas las ventajas implícitas de evitar lo explícito: invocar la pureza se ha convertido en una fórmula de orden social, de modo que podríamos decir que, para los gitanos, la suciedad ha sido durante años su fuente de limpieza.

Hemos hablado mucho de incentivos. Pues bien, crear incentivos que favorezcan la cooperación social requiere instaurar reglas que proscriban los comportamientos antisociales, además de diseñar protocolos encargados de hacer cumplir el marco vigente. Tendemos a pensar que el Estado debe asumir esa tarea, pero hay fórmulas alternativas, como las supersticiones de la comunidad romaní.

Estas creencias ofrecen un paradigma útil a la hora de desplazar los comportamientos y actitudes que han sido considerados nocivos. Además, el esquema adoptado por los gitanos incluye el desarrollo de instituciones como la *kris*, que refuerzan el grado de compromiso de la comunidad con las normas establecidas. De modo que, aunque algunas de las prácticas que hemos descrito nos pueden parecer sorprendentes o descabelladas, lo cierto es que volvemos a ver que hay mucho sentido en el aparente sinsentido, puesto que estas prácticas sirven para generar orden social.

Bueno, podríamos seguir hablando de las supersticiones, pero nos toca continuar con el espectáculo. El circo continúa. Por favor, seguidme al siguiente salón de la exhibición. Pero antes, lavaos las manos en el lavabo que encontraréis en el pasillo, no vaya a ser que alguno de vosotros nos contagie de *marime*...

5

Bendita maldición

Ya hemos llegado al ecuador de la función. Me imagino que os habrá venido bien este pequeño descanso. Quizá los más blandos estáis deseando ausentaros unos minutos. En cuanto al resto, es decir, a los que no os ofendéis por todo, deduzco que estáis ansiosos por saber cómo continúa este gran circo de la economía...

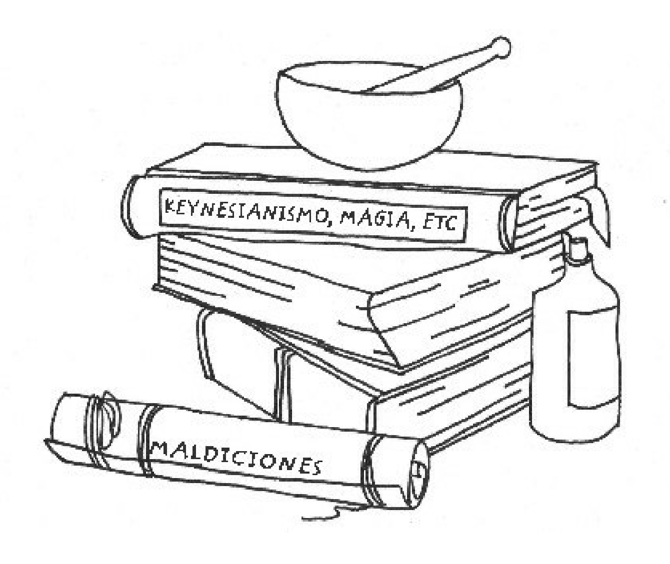
Antes de introducirnos en la siguiente etapa, dejadme volver por un momento a mi infancia. Ya os hablé de mi decisión de retirarme del béisbol. Bueno, aunque dejé a un lado aquel deporte, decidí probar suerte con un palo más ligero. Así empezó mi carrera en el golf. Mi razonamiento fue simple: si muchos hombres de ochenta años parecen disfrutarlo y mi habilidad física es más o menos la de un jubilado, pues el golf tiene que ser para mí. Además, asumí que este deporte supondría menos golpes y esfuerzo...

Mi padre me llevó a un campo de golf para empezar a practicar. Recuerdo que llegamos al hoyo nueve, estábamos ya en un par cinco y la cosa no iba muy bien, que digamos. Fue en ese momento cuando perdí el control de uno de mis palos y acabé golpeando a mi padre en el muslo.

Como podéis imaginar, yo ya conocía el carácter de mi padre cuando estaba enfadado, pero aquella vez fue distinta. De su boca salieron sapos y culebras. Lo primero que hizo fue maldecirme y acordarse de mi madre. Luego llegaron un par de minutos en los que su incontinencia verbal le permitió recitar todo tipo de insultos y expresiones malhabladas. Poco a poco se fue relajando, pero eso no hizo que desapareciese el moratón. Aún hoy en día se puede ver en su pierna la marca del golpe que le di involuntariamente. Él lo negará, pero creo que desde ese día me quiere un poco menos...

Bueno, el caso es que, aunque han pasado los años, sigo acordándome de aquello. Dejando a un lado los insultos más explícitos, lo cierto es que mi padre no es, ni por asomo, la única persona a la que he escuchado proferir una maldición. Lo escuchamos todas las semanas. Tarde o temprano, en un sitio u otro terminamos topándonos con un «¡maldita sea!» dedicado a alguien o a algo. Por lo general, esta expresión no es literal, sino que se trata de una frase hecha. Quizá en el caso de mi padre fue distinto y, en ese momento, sí quería que el Señor me mandase una maldición, por mal hijo...

Estas expresiones vienen de antaño. Hay una larga historia de personas y comunidades que piden literalmente a Dios que intervenga en su día a día para condenar a una o varias personas. Pero lo que quizá no sabéis muchos de vosotros es que la mayoría de estos reclamos han llegado históricamente de colectivos religiosos. ¿No me creéis? Seguidme a la librería, en la que os voy a mostrar una fórmula de maldiciones sacada de las enseñanzas monásticas del siglo X.



[*Alguien toma la palabra entre el público*.]

«¿Una fórmula de maldiciones?»

Eso es. Conocemos las oraciones que se realizan para pedir ayuda a Dios y recibir sus bendiciones, ¿verdad? Pues de lo que os hablo es de lo contrario, de pedirle al cielo lo opuesto a una protección divina. Me imagino que os resultará chocante pensar que ciertos religiosos se han dedicado históricamente a las maldiciones. Hoy pensamos en ellos como hombres de fe, como personas que ponen la otra mejilla, rinden culto a los santos y regalan su amor fraternal al resto del mundo.

Pero, si miramos atrás, nos encontramos con que, durante siglos y siglos, algunos grupos de religiosos han sido conocidos por prácticas muy distintas: fulminar a sus enemigos, humillar a los santos, dedicar todo tipo de maldiciones a quien no actuaba de forma adecuada con ellos...

Estas comunidades monásticas tan peculiares tuvieron relevancia en la Europa de los siglos X, XI y XII. Estaban ubicadas en el territorio de lo que hoy es Francia.[194] Sus religiosos no dudaban en realizar todo tipo de maldiciones, muchas de las cuales han sido traducidas y recopiladas por el historiador Lester Little, cuyo trabajo nos permite adentrarnos en un mundo sorprendente... y un tanto intimidante.[195]

Las bendiciones litúrgicas tienen arraigo divino y una serie de formas prescritas. Se pronuncian en público por parte de sacerdotes reunidos con su comunidad religiosa en actos como la misa. Estas bendiciones beben de los textos clericales que recogen distintas formas de enunciarlas.

Hasta aquí todo claro. Pero ¿qué ocurría con los religiosos que dictaban maldiciones? En este caso también se seguían fórmulas prescritas, sólo que el objetivo no era el de la bendición, sino todo lo contrario. Consideremos, por ejemplo, la maldición pronunciada por los monjes de la abadía de Fécamp contra sus enemigos, allá a finales del siglo X:

> Os maldecimos y os desterramos de la compañía de la Madre Iglesia y de todos los fieles cristianos [...] Que esta maldición lastre vuestra cabeza y vuestro cerebro. Que se maldigan vuestros ojos y vuestras frentes. Que la maldición caiga también en vuestros oídos, en vuestras narices. Que no haya forma de escapar a esta maldición, sea en el campo, el pueblo o los pastos

> [...]. Que la maldición caiga sobre vosotros cuando dormís y cuando despertáis, cuando salís y cuando regresáis, cuando coméis y cuando bebéis, cuando habláis y cuando calláis. Que vuestra vida entera sea maldita, en todo momento y en todo lugar.[196]

Existía una variante de la maldición clerical conocida como el «clamor».[197] En este caso, lo que hacían los religiosos era un llamamiento vigoroso a Dios u otras figuras sagradas, como los apóstoles, confesores o santos. Pero, sorprendentemente, lo que hacían los monjes de entonces era apelar a estas figuras para humillarlas y vejarlas. Llegaban incluso al extremo de tomar reliquias, crucifijos y textos sagrados y tirarlas al suelo. De hecho, aquellos religiosos también se humillaban en público e incluso se tiraban al suelo para añadir más dramatismo al acto.

Los religiosos actuaban de esta forma porque querían provocar una reacción sobrenatural, y así facilitar el castigo divino de conductas humanas que pretendían censurar. Éstas son las instrucciones que se seguían en la abadía de Farfa, allá por el año 1020:

> Un clamor eclesiástico a Dios debería hacerse siguiendo las siguientes pautas. En la misa principal, después del Padre Nuestro, los ministros de la Iglesia cubrirán el suelo del templo ubicado frente al altar, empleando una tela sobre la que colocarán un crucifijo, un evangelio y distintas imágenes de santos. Cada clérigo presente se postrará después y, ya en el suelo, cantará el Salmo 73. Mientras tanto, los custodios de la iglesia harán que suenen dos campanas. El sacerdote se colocará al frente y, en voz alta, empezará a enunciar el clamor.[198]

En ocasiones, después del clamor llegaba el turno de la maldición. Por ejemplo: «Señor, haz que su carga y su herencia sea una llamarada perpetua, incendiada por Judas y Pilatos».[199] Semejante vocabulario generaba nerviosismo e impresión entre los fieles, impactados por un pronunciamiento tan duro.

Existía otro tipo de maldición que, en parte, ha seguido en pie. Se trata de la amenaza con la excomunión y el anatema.[200] Estas fulminantes herramientas sólo estaban al alcance de los religiosos de mayor rango, de modo que únicamente los papas y los obispos acostumbraban a dictar este tipo de advertencias. Existía, eso sí, la posibilidad de delegar este tipo de amenaza para que fuese pronunciada puntualmente por clérigos de menor rango.

La excomunión podía tener distinto grado, desde negar un santo sacramento al fiel repudiado a expulsarle por completo de la Santa Iglesia. El anatema era una versión aún más dramática y acusada de la excomunión, reservada para los casos más contumaces. El rito no estaba exento de teatralidad y simbolismo: por ejemplo, se apagaban velas para simbolizar el efecto del anatema en el alma del repudiado.

Aunque los religiosos debían cuidar su lenguaje en todas y cada una de sus alocuciones, cuando se daba un proceso de excomunión parecía abrirse la veda y las expresiones vertidas pasaban a tener un tono completamente distinto. Por ejemplo, esta fue la intervención del papa Benedicto VIII mediante la cual se produjo la excomunión de distintas personas que estaban molestando a los monjes de la abadía de Saint-Gilles, en el año 1014:

> Que la maldición les persiga a lo largo y ancho del planeta. Que sufran insultos en el este, desarraigo en el oeste, persecución en el norte y repudio en el sur. Que sean vilipendiados de día y rechazados de noche. Que los insultos y la excomunión les persigan allá donde vayan, estén dentro o fuera, de pie o sentados, comiendo o bebiendo, despertando o durmiendo, trabajando o descansando. Que su vida quede maldecida en la primavera y el verano, en el otoño y el invierno.[201]

[*Al cura no parece gustarle esta nueva parte de la función y no duda en interrumpir a Pete*.]

«¡No puede ser cierto!»

Padre, me temo que sí. Tus antecesores medievales proferían este tipo de maldiciones y amenazaban con enfermedades, plagas, hambre... De hecho, los malos augurios no iban dirigidos sólo contra aquellos individuos que estaban en tela de juicio, sino también contra su familia, su casa, sus animales... ¡Todo quedaba condenado al infierno!

«¡Eso no es así Nosotros bendecimos a la gente, bendecimos su cuerpo y alma, bendecimos a hombres y mujeres, intercedemos para que la gracia de Dios descienda sobre todos nosotros...»

Bueno, pero también cae alguna que otra maldición de vez en cuando...

[*El cura termina de enfadarse*.]

«¡Maldito seas!»

Ahí lo tienes.

[*Otro asistente toma la palabra*.]

«Pero, entonces, ¿por qué empleaban estas expresiones aquellos religiosos?»

Bueno, ésta es una excelente pregunta. Para entender algo tan chocante, tiene sentido plantearse qué habían hecho quienes recibían tanta ira eclesiástica. ¿Sabéis de quién se trataba? Eran personas que habían violado sus derechos de propiedad.

Algunos de ellos eran señores con amplio poderío en la comarca. Otros eran caballeros influyentes en la zona. Unos y otros aspiraban a saquear la tierra y la riqueza de la iglesia.

Para defenderse ante esta violación de sus derechos de propiedad, los religiosos amenazaban con todo tipo de maldiciones divinas. Si querías robar a la Iglesia, más valía que no temieses estos pronunciamientos.

[*El sacerdote vuelve a intervenir*.]

«Eso no tiene sentido. ¡Un monje no insultaría ni maldeciría a un ladrón! Además, si querían defender su propiedad, simplemente podían alertar a las autoridades.»

Eso es cierto. A priori, si los monjes querían defender su propiedad, bastaba con acudir a las fuerzas de seguridad o a los tribunales de justicia. El problema, querido amigo, es que la justicia era casi inexistente en la Francia de aquellos años. De modo que tu teoría, por bien planteada que esté, no se ajusta a la realidad de la época.

Bajo la dinastía carolingia, que gobernó el territorio hasta mediados del siglo IX, se estableció un sistema monárquico de justicia en el que los distintos condes del territorio se encargaban de dirimir las disputas civiles y criminales. El propio rey podía llegar a intervenir en estos procesos. Aquel esquema permitía blindar los derechos de propiedad de los monjes y el resto de religiosos.

Pero, bajo reinado de Ludovico Pío, que fue el último monarca carolingio, aquel sistema empezó a degradarse. Desde el siglo IX, las incursiones vikingas en territorio francés tuvieron efectos devastadores en la organización política de las comunidades francas. Al final, esta erosión de la gobernanza hizo que, llegado el siglo X, el modelo monárquico de justicia estuviera hecho añicos.

Hubo varios motivos por los que se produjo ese cambio a peor. Para empezar, la autoridad pasó a ser hereditaria, de modo que los condes que administraban la justicia ya no eran nombrados por el rey. Esto redujo la influencia del poder monárquico sobre los tribunales locales, un primer paso hacia la atomización política. Precisamente por eso, no tardaron en surgir los hombres fuertes que, atrincherados en sus castillos, fueron convirtiéndose en los nuevos referentes políticos de sus comarcas. Surgió así el señorío feudal, un sistema en el que la autoridad política central iba desapareciendo, a favor de un modelo más descentralizado, pero sin contrapesos al poder de las nuevas élites.[202]

Hay quien se refiere a esta etapa histórica como la de la «anarquía feudal». Muchos expertos en historia medieval prefieren otra terminología, pero el hecho de que haya quien emplee esta denominación muestra hasta qué punto se derrumbaron los sistemas institucionales de protección de la propiedad en los siglos X, XI y XII.

La situación podría haber sido mejor para estas comunidades religiosas si hubiesen contado con algún tipo de fuerza para defenderse de los ataques, pero un monasterio no contaba, por lo general, «con las capacidades militares y físicas suficientes para defender su patrimonio».[203] De hecho, al ingresar en el claustro, los religiosos entregaban sus armas y sus caballos, de modo que incluso aquellos que habían poseído herramientas o animales de defensa se quedaban sin ellos cuando dejaban de ser laicos y adoptaban el hábito. De modo que los enormes complejos religiosos en los que vivían, a menudo dotados con un rico patrimonio de arte sacro, estaban desnudos ante aquellos hombres sin escrúpulos que, en la práctica, tenían el monopolio de la violencia y el poder político absoluto de la comarca.

Al no poder recurrir al gobierno para pedir protección y al no contar con medios para organizar su propia defensa, los clérigos no podían hacer gran cosa para protegerse de los saqueos. Es por eso que recurrían a fórmulas extraordinarias como las maldiciones, convertidas en una especie de intimidación espiritual.[204]

La lógica era sencilla. Si los asaltantes de aquellas propiedades creían en Dios y en la habilidad de los clérigos para invocar su intervención divina, entonces la amenaza de un castigo supernatural podía generar incentivos suficientes para que los señores feudales que actuaban con hostilidad hacia ellos terminasen dejando en paz a los religiosos y a su patrimonio. Dios se convertía en la mejor barrera contra los ataques de los tiranos locales.

Por ejemplo, la maldición de la abadía de Fécamp que comentamos antes fue concebida para lograr que «los depredadores del patrimonio del templo cambiasen su conducta, depusiesen su ánimo saqueador y devolviesen los bienes hurtados».[205] Algo similar pretendían los monjes de

la abadía de San Marcial de Limoges, donde los textos que introducían las maldiciones advertían a los religiosos de que «ciertos hombres malvados están atentando contra la tierra de nuestro señor Marcial, santo patrón de esta congregación».[206] Otros clérigos expertos en clamores se explicaban así:

> Oh, Señor Jesús, si nos postramos ante ti, si hacemos estos clamores, si proferimos estas maldiciones, es porque hombres malos y egoístas, ciegos de vanidad y aupados por sus propios hombres, están invadiendo, saqueando y destrozando tus santuarios e iglesias, así como las pertenencias de tus religiosos. En vez de permitirnos seguir la vida que debemos seguir, actúan contra su propia salvación a base de robarnos de forma violenta.[207]

La voluntad de proteger la propiedad también estaba presente en las relaciones de los monjes con los laicos, como vemos por ejemplo en los contratos de tierras. A menudo, las comunidades religiosas adquirían propiedades a raíz de donaciones realizadas por laicos de la comarca. Sin embargo, había ocasiones en las que estas donaciones eran cuestionadas por los señores feudales, que decían tener la última palabra sobre la transmisión del patrimonio perteneciente a personas que estaban bajo su protección. Por este motivo, muchas de estas operaciones requerían la autorización explícita del hombre fuerte de la localidad. Más adelante hablaremos más de este tema pero, de momento, basta con señalar que, en efecto, muchas de las donaciones a los religiosos necesitaban aquellos permisos para ser efectivas.

Curiosamente, también en estos documentos y contratos aparecen las maldiciones. Los monjes no sólo escrituraban la recepción de las tierras, sino que también incluían duras advertencias dirigidas hacia todo aquel que osase poner en cuestión el acuerdo. Veamos un ejemplo tomado de una donación del siglo XII:

> Y si alguien osa intentar destruir este contrato, que Dios busque su nombre y apellido en el árbol de la vida y lance su carne a las bestias de la Tierra; que Dios lo envíe a una muerte abominable que les haga desaparecer por siempre de este mundo; que sufran las maldiciones de los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob; que caigan sobre ellos también las maldiciones de los apóstoles evangelistas Marcos, Mateo, Lucas y Juan; que sean castigados también por el resto de apóstoles, que los dieciséis profetas, que los veinticuatro ancianos, que los trescientos dieciocho obispos de Nicea; que no les den tregua los 144.000 mártires que entregaron su vida por Dios; que sufran las maldiciones de los querubines y de todos los Santos del cielo. Amén, Amén. Así sea, así sea.[208]

Dejando a un lado al ejército de santos, que sin duda tiene cierto tamaño, este contrato invocaba la intervención de no menos de 144.380 figuras sagradas, considerando ancianos, obispos, mártires... Todas esas represalias divinas recaerían, pues, sobre quien violase los términos del acuerdo.

[*El economista no duda en hacer algunos números en voz alta*.]

«A ver, a ver... 144.380. Sí, son 144.380. ¡Cuántas maldiciones!»

Eso intentaba decir...

Bueno, quizá os preguntaréis por qué los amenazados creían que todo esto iba a suceder, por qué se tomaban en serio las advertencias incluidas en las maldiciones de la época. La clave para entenderlo radica en el libro más vendido en todo el mundo: la Biblia.[209]

[*Otro asistente pregunta*.]

«¿La Biblia respalda estas maldiciones?»

Sí, señor. Los religiosos medievales no tenían que inventar mucho: bastaba con fijarse en ciertos pasajes de las Sagradas Escrituras, quizá los menos fraternales y los más convulsos. Por ejemplo, atención a este fragmento tomado de Deuteronomio 28:

> Si no oyes la voz de Jehová, tu Dios, y no procuras cumplir todos sus mandamientos y disposiciones, esos que hoy te entrego, vendrán sobre ti todas estas maldiciones. Serás maldito en la ciudad y maldito en el campo. Será maldito el fruto de tu vientre, el fruto de tu tierra, la cría de tus vacas, los rebaños de tus ovejas [...]. Maldito serás cuando entres y cuando salgas [...]. El Señor te enviará toda enfermedad y toda plaga, también las que no están escritas, hasta que seas destruido [...]. Te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, de ardor, de sequía, de calamidades repentinas. Te perseguirá hasta que perezcas [...]. Los cielos que están sobre tu cabeza serán de bronce; la tierra que está debajo de ti, de hierro [...]. Arreglarás un matrimonio, pero otro hombre tomará a tu mujer y la violará. Construirás una casa, pero no habitarás en ella. Plantarás la viña, pero no podrás disfrutar sus frutos. Tus bueyes serán sacrificados ante ti, sin que puedas comer de ellos [...]. Jehová te herirá con maligna pústula en las rodillas y las piernas, de la planta del pie a la cabeza, sin que encuentres cura para tu dolor [...]. Todas estas maldiciones caerán sobre ti.[210]

El lenguaje de este pasaje bíblico coincide en gran medida con los textos de las maldiciones, clamores, excomuniones y demás ritos. Basta con comprobar la similitud existente entre la anterior cita del Deuteronomio y la maldición litúrgica que se enunció en la abadía de San Marcial a finales del siglo X:

> Que la maldición de todos los Santos de Dios descienda sobre ellos [...]. Que sean malditos en los pueblos. Que sean malditos en los campos. Que sean malditos dentro y fuera de sus casas. Que sean malditos si se levantan o se sientan. Que la maldición les alcance cuando caminan o cuando descansan. Que la maldición les golpee al despertar y al dormir, al comer y al beber, en el mar y en la montaña. Que sean malditas sus mujeres, sus hijos, todos sus conocidos. Que también se maldigan sus utensilios de cocina, sus alimentos, sus cosechas, sus cultivos, sus animales, su ganado [...]. Que el Señor les mande hambre y sed, pestilencia y muerte, hasta que desaparezcan de la faz de la Tierra. Que el Señor les golpee con frío y calor. Que el cielo sobre ellos les abrase. Que les queme la tierra que pisan, cual fuego candente. Que el Señor entregue sus cuerpos desfallecidos a las aves carroñeras y a las bestias terrenales. Que el dolor les invada de pies a cabeza. Que sus casas sean desoladas, arrasadas. Que pierdan todo lo que tienen y jamás vuelvan a poseer bien alguno. Que las plagas del Altísimo les persigan, que no se libren de la enfermedad. Podrán evitarlo si se arrepienten pero, si no muestran voluntad de cambiar, entonces que Dios y San Marcial les condenen con todo el mal, hasta arder en un fuego eterno e infernal. Amén. Amén. Que su memoria se extinga por siempre. [211]

Los religiosos del medievo no se sacaban de la manga estas maldiciones, sino que siempre las anclaban en la fe y los miedos de su época.[212] Sabían qué tipo de discurso calaría, y lo aprovechaban.

[*Ania alza la mano de nuevo*.]

«De acuerdo, pero ¿qué pasaba cuando se hacían esas maldiciones pero los castigos no llegaban a recaer sobre quienes las recibían?»

Ésa es una excelente pregunta. Tienes razón: si las maldiciones no se materializaban, la amenaza perdía fuerza. Pero los religiosos se cuidaban mucho a la hora de hacer sus advertencias, porque nunca maldecían de forma que se pudiese verificar de forma clara qué pasaba y qué no pasaba con sus objetivos.

Supongamos que nuestro amigo sacerdote te maldice al final de la función y afirma que «las hienas te devorarán mañana a mediodía». Suena imponente, pero parémonos a pensar en la maldición en sí. Sin duda, hablamos de una proposición muy concreta: sabemos qué animal te va a devorar, qué día, a qué hora... El problema es que, con toda probabilidad, mañana no pasará nada, Ania seguirá su vida y todos dudaremos del religioso y sus maldiciones.

Esto supone un problema. Incluso si la amenaza del cura nos llegó a amedrentar, bastarán veinticuatro horas para descartarla. Por eso no es inteligente decir que «las hienas te devorarán mañana a mediodía»: porque hablamos de una proposición tan concreta que resulta muy fácil establecer su falsedad, paso clave para negar la credibilidad de quien nos ha maldecido.

Por eso, cuando echamos un vistazo a las maldiciones de aquella época, vemos que la falta de concreción era notable. No es lo mismo decir que «las hienas te devorarán mañana a mediodía» que desear que «vivas una vida cada vez más miserable, hasta llegar a la muerte». En algún momento dado, hasta el ser humano más sano verá deteriorada su salud y terminará falleciendo. Esa falta de concreción, esa vaguedad es vital para que la amenaza sea más efectiva. Y como todos falleceremos tarde o temprano, siempre cabría decir que esa muerte concreta puede haber estado ligada a la maldición.

En las maldiciones de entonces también era recurrente plantear escenarios que cubrían todo tipo de situaciones. Por ejemplo, al decir que el maldecido sufrirá «despierto y dormido», estamos jugando con todas las posibilidades posibles: probablemente llegará un momento de sufrimiento en su vida y, cuando eso ocurra, la amenaza se aplicará para el día o la noche.

Otra forma de hacer que una maldición permanezca en la indefinición es maldecir acciones imposibles de observar, como por ejemplo una aflicción que nos «golpeará después de muertos» o un castigo que nos afectará «en la vida de ultratumba». No hay forma de que los vivos sepan si tal maldición se hará realidad o no. Por tanto, una vez más vemos que las amenazas están marcadas por las vaguedades.

Aquellos monjes usaban todos los métodos posibles para hacer que sus maldiciones no fuesen claramente medibles. Atención, por ejemplo, a esta circular religiosa de Conques, que data del año 910:

> Si alguien osa contradecir estas instrucciones, deberá ser excomulgado y maldecido por siempre, como el traidor Judas o el mismo demonio.[213]

En apenas dos líneas, vemos vaguedades y amenazas con castigos de ultratumba.[214] Pero no siempre reinaba la falta de concreción. Otras maldiciones, como las que describí anteriormente, favorecían un mayor grado de comprensión. Por ejemplo, en el caso de la abadía de Fécamp, los monjes dirigían sus maldiciones a personas que, se supone, las sufrirían «en todo lugar y en todo momento». De hecho, como ya hemos visto, también había clamores en los que se describían ciertos tipos de desgracias o castigos, mezclados entre la vaguedad imperante. Así se conseguía una mayor apariencia de realidad, pero nada más que eso.

¿Alguna de estas maldiciones se hizo realidad? Nunca lo sabremos, al menos no en esta vida. Pero esa duda y esa incapacidad a la hora de determinar si las amenazas se cumplirían era precisamente lo que aseguraba el temor y la duda de quienes las recibían o las escuchasen. El no poder determinar si aquello se cumpliría era suficiente para inducir el miedo esperado.

[*El sacerdote, visiblemente frustrado, interviene con tono defensivo*.]

«Si lo que dices es cierto, ¿por qué hoy en día no nos dedicamos entonces a maldecir para defender nuestra propiedad? Nadie hace eso, de modo que lo que estás diciendo no tiene mucho sentido, más bien parece que el demonio te ha...»

Relájese, amigo. En el mundo rico del siglo XXI ya no necesitamos recurrir a maldiciones divinas para resguardar nuestra propiedad. Pero al centrarte tanto en el componente religioso me temo que has olvidado que, como expliqué antes, las instituciones judiciales francesas estuvieron en una situación de decadencia y decrepitud en los siglos X, XI y XII. Solamente en los años del rey Felipe II empezaron a mejorar las cosas y, precisamente entonces, las maldiciones volvieron a caer en desuso. Si las propiedades y los contratos de los clérigos volvían a ser algo respetado socialmente y protegido por la justicia, no había motivos para apelar al castigo divino.

Por tanto, no es tan difícil comprender por qué aparecieron y desaparecieron aquellas prácticas. Cuando la monarquía recompuso su poder territorial y reconfiguró de nuevo el sistema de justicia, los monjes pudieron olvidarse de las amenazas a las que se veían obligados a acudir para resguardar sus templos, tierras y bienes. Gracias al mejor clima institucional, bastaba con invocar los derechos de propiedad ante una corte para hacerlos efectivos.

En este gran circo de la economía estamos hablando de todo tipo de prácticas y costumbres: ordalías, compraventa de esposas, leyes gitanas, maldiciones profesadas por religiosos... En todos estos casos hay un denominador común: hablamos de dinámicas sorprendentes, pero capaces de producir resultados socialmente deseables. Con las ordalías vemos que ayudaban a resolver casos judiciales confusos y relevantes, con la compraventa de mujeres se saldaban obstáculos legales que impedían disolver matrimonios, con la ley gitana se garantizaba el orden público en la comunidad y con las maldiciones que estamos conociendo se lograba la protección de la propiedad privada eclesiástica. En todos estos casos, se institucionalizaban creencias o supersticiones que eran socialmente compartidas, como fórmula para incentivar el buen comportamiento en la comunidad.

Las leyes gitanas y las maldiciones comparten algo más: incentivan el buen comportamiento en comunidades en las que las instituciones públicas carecen de fuerza y poder efectivo. En gran medida, las supersticiones acaban convirtiéndose en la fuente de un sistema capaz de sustituir al Estado.

Como vimos con los gitanos, esta sustitución tiene límites: solamente cobra efectividad cuando la comunidad cree y acepta de buen grado las supersticiones que actúan como fuente de orden social. Precisamente por eso, la validez de estos sistemas se puede ver erosionada o acrecentada, dependiendo de la evolución de los valores de la comunidad. Y, en ese...

[*Un asistente interrumpe*.]

«Un momento. ¿Qué pasa si la gente deja de creer en el poder de las maldiciones y si esos monjes no pueden acudir al gobierno para defender su propiedad? Porque también pudo haber casos así en la Francia de aquellos años, dudo que todos los religiosos lograsen siempre la intimidación necesaria para desincentivar a los criminales y ladrones...»

Bueno, más adelante nos ocuparemos de eso. No te preocupes: el espectáculo debe continuar, pero tocaremos un episodio que resolverá tu duda. Pero, de momento, por favor, acompañadme al siguiente nivel. Quiero mostraros otra de esas prácticas que os va a sorprender. De nuevo, comprobaremos la importancia que tiene la institucionalización de la superstición como bastión efectivo contra el desorden causado por instituciones gubernamentales inútiles o inexistentes. Pasad por aquí...

[*Pete se golpea con la puerta*.]

«*¡Maldición!*»

6

Pollo relleno de veneno

Cuando mi hermano Mark y yo aún estábamos cursando nuestra formación primaria pero ya empezábamos a oler la pubertad...

[*Pete guiña el ojo a la mujer que le recuerda a Janeane Garofalo*.]

... mi madre, con buen criterio, empezó a pedirnos que usásemos desodorante. Al principio, mi hermano y yo nos rebelamos. No queríamos aplicarnos aquella cosa extraña en la axila. Peor aún, nos parecía poco masculino emplear algún tipo de perfume en nuestra piel.

Para salvar nuestra oposición, mi madre diseñó un plan con el que buscaba hacer un poco más divertido y llevadero aquel paso adelante en nuestra higiene. Tanto a Mark como a mí nos gustaba jugar con pinturas de aerosol, de modo que a mamá se le ocurrió vendernos el uso del desodorante diciendo que era una forma de «pintarnos» el cuerpo.

Poco a poco, el uso de aquel espray fue normalizándose. Pasaron varios días y tanto Mark como yo nos acostumbramos a la nueva regla de higiene. Sin embargo, pronto se nos fue la curiosidad y, cuando nos cansamos de usar el desodorante para lo que nos había dicho nuestra madre, decidimos emplearlo para otra cosa. Lo primero que se nos ocurrió fue rociar de desodorante un disco de hockey.

Ésa fue nuestra nueva diversión. Todos los días agarrábamos el desodorante y congelábamos el disco de hockey por unos segundos. Pensábamos que, a base de aplicarle aquel aerosol, terminaría cambiando de color. No en vano, nuestra madre nos había convencido de usar aquel tubo diciendo que era una forma de pintura...

El caso es que el disco de hockey tenía que esconderse en algún sitio y, aunque intentamos ocultarlo en un cajón de nuestro armario, mamá terminó encontrándolo. Tanto ella como papá se enfadaron cuando les contamos a lo que nos estábamos dedicando. Les molestaba que no siguiésemos las indicaciones de higiene pero, sobre todo, les enfadaba que malgastásemos el dinero. Para ellos, eso era un pecado capital.

Cuando nos confrontaron con el disco de hockey, nuestra primera reacción fue negar rotundamente cualquier responsabilidad. Le echamos la culpa a nuestras hermanas, pero no debimos ser muy convincentes, porque papá y mamá siguieron pensando que habíamos sido Mark y yo. Peor aún, sospechaban que uno de nosotros había llevado la voz cantante y que otro había actuado como cómplice, de modo que dejaron la habitación y nos dijeron que estábamos encerrados y castigados hasta que el autor intelectual confesase su responsabilidad.

El caso es que ni Mark ni yo teníamos claro qué hacer, de modo que no tardamos en enzarzarnos en una acalorada discusión sobre la autoría de todo aquello. Normalmente, cuando llegábamos a un punto de fricción no dudábamos en acudir a la lucha libre o incluso al secuestro

de los juguetes favoritos del otro. En este caso, Mark tomó como rehén mi bola mágica de billar.

Quizá alguno recuerde ese juguete de su infancia o, si tenéis hijos, es posible que hoy os lo encontréis en alguna tienda. Se trata de una bola negra, con un tamaño muy superior a lo habitual y hecha de plástico. En su interior hay un fluido que asoma por una especie de ventanilla. La idea de la bola mágica consiste en lo siguiente: primero preguntas algo a la bola, luego la agitas y finalmente te fijas en el color que adopta el líquido para saber qué dictamina el juguete adivinatorio.

Ahora puede que suene ridículo decirlo, pero entonces éramos niños y, a menudo, nuestras diferencias se resolvían pidiéndole a la bola que zanjase la discusión y resolviese a favor de uno u otro. Esta vez, mi hermano se hizo con el juguete para zanjar el drama del desodorante y el disco de hockey.

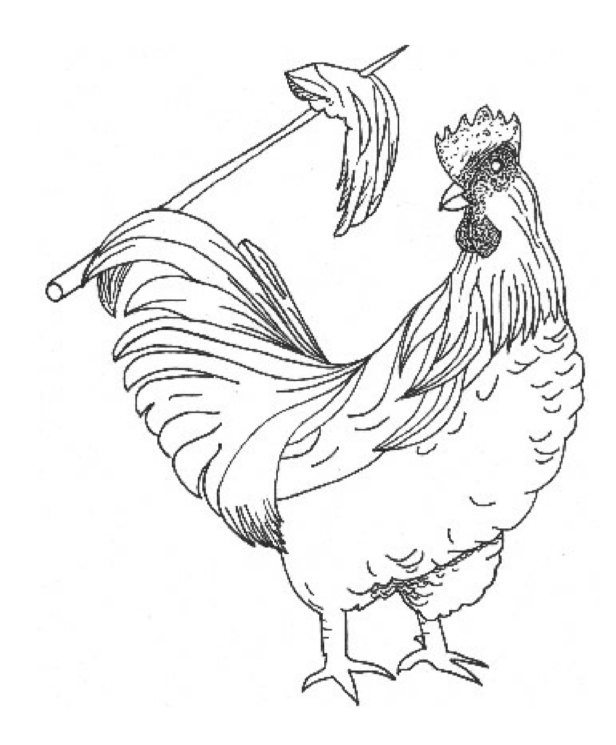
Como cada vez que acudíamos a la bola, mi hermano empleaba una voz que debía haber sacado de *Indiana Jones* o alguna película de aventuras. Con ese tono, formuló la siguiente conjura: «Oh, bola mágica del 8, ¿por qué es Pete tan mentiroso? Sé perfectamente que fue él quien decidió emplear el desodorante en el disco de hockey. ¿Por qué ahora lo calla, oh, bola mágica del 8?»

Mark empezó a hacer ruidos extraños mientras agitaba la bola: «Huy-yuy, huy-yuy, huy-yuy, huy-yuy...». Yo estaba de los nervios, le gritaba que parase y que dejase hablar a la bola. Él colocó el juguete en el suelo y finalmente pudimos ver el color del líquido. Según nuestro entendimiento, aquello dejaba claro lo que había pasado. La bola lo tenía claro. Había sido yo. Mark me lanzó el artilugio adivinatorio y empezó a llamar a mis padres. «¡La bola mágica del 8 no miente!», gritaba.

Me decepcionó aquel veredicto, pero aquélla no fue la última vez que decidí consultar algo a la bola para resolver una disputa fraternal. Los temas más importantes los discutíamos con mis padres delante, haciendo las veces de árbitros, pero muchas polémicas entre hermanos terminaban así, con el juguete convertido en juez. «¿Están inspiradas las Leyendas del Valhalla en la grandeza de Mark?», «¿Qué parecidos hay entre la estructura ósea de Peter y la de un sherpa?», etc. Todas aquellas preguntas urgentes y accesorias necesitaban respuestas.

Pero la bola mágica no acabó bien, lo que supuso todo un golpe para Mark y para mí, que tanto dependíamos de su criterio para resolver nuestras discusiones. Un día cayó con fuerza sobre un circuito de coches de Micro Machine y, aunque no se llegó a partir, sí vio alterados sus adentros. El mecanismo adivinatorio consistía básicamente en que el líquido agitado terminaba colocándose mayoritariamente a un lado u otro, a veces en la esquina que respondía afirmativamente a nuestras preguntas, a veces en un extremo que exigía un nuevo intento. Después del golpe, ambas posiciones se alteraron y ya no era posible obtener una respuesta clara, de modo que la bola mágica perdió su utilidad para nosotros. Es cierto que estábamos jugando los dos con ella, pero estoy seguro de que fue Mark quien la rompió, por mucho que él me culpase a mí...

Bueno, como no había forma de resolver aquello, nos lanzamos a una pelea de velas y candelabros durante 45 minutos. ¿Por qué os contaba esto? Seguidme por este camino. Señoras y señores, os presento... a *benge*, el oráculo del veneno.



[*Todo el público parece confundido al ver la gallina, y uno de los espectadores, visiblemente frustrado, interrumpe a Pete*.]

«Pero ¿de qué hablas? Desodorantes, discos de hockey, juguetes de tu infancia... Y ahora ¿una gallina?»
¡No es una gallina! El *benge* es un oráculo, el...

[*Otro asistente interrumpe a nuestro guía*.]

«¡Ya hemos hablado de oráculos! Oráculos de agua fría, oráculos de...»

¡No! Eso eran ordalías. Un oráculo es algo completamente distinto. Se trata de un medio completamente diferente que empleamos a la hora de encontrar respuestas para preguntas complejas. Eso mismo hacía mi bola mágica. Pero el *benge* no es un oráculo de medio pelo, como era el juguete que empleábamos mi hermano y yo de forma ocasional. No. El *benge* es un oráculo al que acudía toda una comunidad de adultos que buscaba respuestas para las decisiones más importantes de sus vidas, incluyendo aquí la resolución de todo tipo de conflictos.

Esa sociedad tiene nombre propio. Son los azande y viven en la zona centro-norte de África. Se estima que hay entre uno y cuatro millones de personas que pertenecen a esta comunidad. Un famoso antropólogo, E. E. Evans-Pritchard, vivió con ellos y observó sus dinámicas a finales de la década de 1920.[215] Sus trabajos nos sirven como base para lo que vamos a comentar ahora, relacionado con los oráculos que empleaban los azande.

Pero, antes de conocer más sobre este tema, dejadme deciros que no hablamos de un caso aislado. Del mismo modo que mi hermano y yo teníamos la bola mágica, hay muchas comunidades que desarrollan sistemas similares para tomar decisiones importantes.[216] Los ndogo, en Sudán; los balovale, en Zimbabue; los nzakara y los apagibeti, en la República

Centroafricana; los ngbandi, en el Congo; los yoruba, en la costa oeste de África... Además, distintas poblaciones localizadas en Ghana o Camerún también han desarrollado este tipo de oráculos.[217]

Si hablamos de los azande, no obstante, es porque este grupo estaba particularmente orgulloso de su sistema.[218] Entre ellos, la creencia en la brujería (*mangu*) es un rasgo fundamental. El pensamiento zande la concibe como una condición fisiológica: hay personas que poseen determinadas sustancias en sus intestinos con las que se puede practicar brujería para alejar a los enemigos. El fenómeno es hereditario, pues pasa de padres a hijos.

En la mística zande, mucha gente tiene la capacidad de hacer brujería, pero ni siquiera lo sabe. Esto no implica que dichos poderes se pierdan: pueden estar activos mientras dormimos. Es importante poner freno a estas dinámicas, para que no acaben destrozando cosechas, infligiendo lesiones, causando enfermedades o incluso llevando a vecinos de la comunidad hasta la misma muerte.

Hay límites geográficos al daño que puede causar la brujería, de modo que su impacto tiene ciertas fronteras. La brujería puede golpear a los vecinos, a las personas de la comunidad con las que mantenemos un conflicto... pero no llega a afectar a gente de fuera del grupo, con las que no interactuamos.

Como prácticamente todas las familias de los azande tienen algún brujo o bruja en sus filas, la acusación de brujería no genera escándalo ni resulta chocante, más bien todo lo contrario.[219] Luego hablaremos del miedo que tenían algunos europeos a las brujas, pero en el caso africano no se procedía a perseguir o ejecutar a quienes figuran en esta categoría. Para los azande, el problema no es tener poderes brujos, sino «causar infortunios a los demás haciendo valer esa condición especial».[220]

Imaginemos que un miembro de la comunidad sufre algún problema grave: pierde toda su cosecha, fracasa en sus expediciones de caza, cae enfermo, etc. Si es así, entonces se despierta el temor a que este mal sea causado por alguien cercano que está practicando la brujería. Por este motivo, hace falta encontrar formas de identificar a quien ha perpetrado el daño, para conseguir que se detenga de una vez el ataque, que de hecho puede ser espontáneo y no organizado. Una vez se aclara lo ocurrido, no suele haber rencor mutuo y se restablecen relaciones sin mayor problema, partiendo de que no hubo mala fe sino que, simplemente, no se puede contener y controlar por completo el impulso interno de quienes tienen esa magia en su interior.

Para identificar la fuente de la brujería, los azande consultan el oráculo que antes os mencionaba. Se llama *benge* y funciona así. Primero se toma veneno de un viñedo. Después se le suministra ese veneno a una gallina o alguna otra ave. A continuación, se le explica al animal «cuál es la situación que pretendemos solucionar», mediante un discurso «de cinco o diez minutos» similar a una apelación realizada en cualquier juzgado.[221]

A continuación, la persona que está realizando la consulta confirma cuál es su sospecha y pregunta a la gallina una cuestión cuya respuesta puede ser afirmativa o negativa, para saber si el vecino del que sospecha es o no el responsable de sus desgracias. A continuación, sacude al ave para asegurarse de que se ha tragado el veneno y, por último, permanece atento para ver lo que ocurre a continuación. La respuesta dependerá de lo que ocurra con la gallina, que puede vivir o morir.

En el momento de agitar a la gallina, la interpelación del afectado será la siguiente: «Si [nombre del vecino] es culpable del hechizo [a mi casa, a mis animales, a mi familia, etc.], entonces, Oráculo del Veneno, acaba con esta gallina». Otra fórmula, a la inversa: «Si [nombre del vecino] es culpable del hechizo [a mi casa, a mis animales, a mi familia, etc.], entonces, Oráculo del Veneno, libra de la muerte a esta gallina. Pero, si [nombre del vecino] es inocente, entonces mata al ave de una vez.»

Todo hombre que respete una serie de tabús y rituales (por ejemplo, abstenerse de mantener relaciones sexuales o de comer carne durante un determinado tiempo) y que pueda permitirse sacrificar una gallina, puede resolver de esta forma sus dudas sobre cualquier episodio de posible brujería.

No obstante, «no se trata de lanzar nombres de manera gratuita, sino que solamente hay que plantear el caso de aquellos vecinos o conocidos con los que podríamos tener algún conflicto».[222] Entre los azande, la brujería está motivada por un ánimo personal determinado: «Si albergamos odio, envidia, celos, codicia... y tenemos ciertas condiciones especiales, podemos terminar generando infortunios a los demás. Por tanto, la clave es detectar qué persona de nuestro entorno está ligada al daño que estamos sufriendo.»[223]

Los azande consultan al oráculo con la compañía de al menos una o varias personas de confianza, para que sirvan como testigos del rito en el caso de que se cuestione su celebración. Si la prueba del veneno «exonera» al vecino del que se sospecha, entonces las relaciones se normalizan desde el convencimiento de que no es esa persona la causante de los males. Es posible que, en los días previos, se deje ver un cierto retraimiento, una cierta frialdad e, incluso, una cierta hostilidad hacia aquellas personas de las que se sospecha la posible brujería, pero la rencilla nunca va más allá y, si el oráculo respalda la inocencia del sospechoso, la cordialidad reinará desde el siguiente minuto, anulando cualquier posible conflicto.

No obstante, también puede ocurrir que el rito de la gallina resulte en la «condena» del sospechoso. En este caso, la persona que realiza la consulta se mostrará satisfecha de haber esclarecido lo que pasa y, a continuación, acudirá a hablar con el vecino en cuestión, con ánimo de explicarle lo que ha determinado el oráculo. Para oficializar lo ocurrido, tomará un ala de la gallina, la unirá a un palo a modo de bastón y se le hará llegar al vecino mediante un mensajero que la colocará en el suelo frente al «acusado». En ese momento queda del todo oficializado el resultado del rito del Oráculo del Veneno: hay un culpable de brujería y ha sido debidamente informado.

Tras recibir el palo con el ala de la gallina, el vecino tiene que seguir una serie de ritos y costumbres: «En cuanto se le informa de que el oráculo ha declarado que ha sido él quien ha embrujado a otro individuo de la comunidad, deberá pedir perdón y mostrar su tristeza, para después afirmar que ignoraba por completo el mal que estaban causando sus condiciones especiales. Como muestra de buena voluntad, purificará su agua a base de beberla y escupirla al aire, enfriando así la magia y cerrando la disputa.»[224] Hay, por tanto, una disculpa explícita que sirve para dejar atrás el conflicto entre ambos.

[*Al espectador de los* piercings *empieza a sonarle el teléfono. La melodía es una canción de Céline Dion*.]

¡Anda! No tenías pinta de ser fan de Céline Dion. De modo que, en el fondo, eres un romántico...

[*El chico pone en silencio el teléfono, nervioso, y cambia rápidamente de tema*.]

«Bueno, es que este teléfono es robado... Da igual. A lo que íbamos. Estabas hablando de la disculpa que terminaba con todo el proceso y todo lo que implicaban aquellos ritos con oráculos. En general, me parece todo muy fácil de entender, no deja de ser una forma más folclórica de hacer lo que hacías con tu hermano y la bola mágica de billar.»

Claro, los azande empleaban el *benge* para resolver conflictos interpersonales. Eso ya lo dijimos al comienzo. Lo que quizá no tienes tan claro es por qué empleaban una gallina envenenada como fórmula para zanjar problemas y disputas. ¿Tienes respuesta para eso? Ya decía yo...

Veamos, para entender este punto, pensemos en un semáforo. Su cometido, como es lógico, es ordenar el tráfico de forma fluida, para evitar que unos y otros conductores acaben chocando. Si dos vehículos llegan al mismo punto, en sentido opuesto y con la misma prisa, solamente un semáforo puede evitar una colisión o, al menos, un elevado riesgo de que se produzca, en efecto, un accidente. En ausencia de semáforos, solamente se evitaría el susto o la catástrofe en el caso de que uno de ellos terminase deponiendo su actitud en el último momento, poniendo la seguridad por encima de las prisas. Pero, como ya hemos dicho, no siempre ocurre esto, puesto que a menudo nos encontramos con personas que no dudan en ir al límite porque son competitivas o porque se encuentran en una situación delicada y necesitan forzar la frontera de lo posible.

Es fácil entender lo que quiere cada conductor en una situación así. Lo ideal sería que el otro vehículo se detenga antes de que ocurra una desgracia. De esa forma, no tenemos que parar nuestro coche y podemos llegar a nuestro destino con más rapidez que nadie. El segundo mejor escenario implicaría un frenazo mutuo. En dicho ejemplo, se evita un choque y, aunque los dos conductores pierden tiempo, ninguno enfrenta un claro deterioro en los tiempos de espera, puesto que ambos se dejan el mismo tiempo como consecuencia del parón. El tercer supuesto implicaría frenar y dejar pasar al vehículo de en frente. En ese caso, perdemos más tiempo, pero evitamos un accidente. Por último, la peor de las cuatro situaciones posibles es que ninguno ceda y ambos acaben chocando. Obviamente, es el peor escenario posible, con diferencia.

Sin un semáforo que coordine el comportamiento de los dos conductores, ¿qué puede pasar? Hay tres derivadas posibles. En el primero, uno de los conductores frena y el otro sigue adelante. En el segundo ocurre lo mismo, pero con los roles a la inversa. El problema con estos dos casos es que ambos conductores aspiran a ser el que evita el frenazo y, al mismo tiempo, ninguno sabe qué va a hacer el otro. Por eso emerge un tercer escenario posible. En este caso, se da un comportamiento mixto: a veces, el conductor número uno optará por frenar; otras, ese mismo conductor elegirá seguir adelante. Pero, como es lógico, esto da pie a que se termine produciendo un choque entre ambos.

Por eso es necesario introducir un semáforo: las luces de tráfico ayudan a solucionar los problemas que aparecen en las intersecciones de la circulación. Son, por decirlo de otro modo, la instrucción que indica a los conductores si deben seguir o parar, arbitrando el comportamiento de ambos a la vez. Por eso, el que se topa con una luz verde sabe que el otro la verá roja, o viceversa. De esa forma sabemos que no se produce un accidente.

En la medida en que el semáforo actúa con la misma frecuencia, significa que los dos conductores de nuestro supuesto repartirán su tiempo de forma equitativa. Cuando a uno le toca esperar en la intersección, al otro le tocará seguir circulando. De esta forma, se evitan choques y la circulación se distribuye de manera eficiente y justa. El resultado es que ambos conductores salen ganando gracias al semáforo, porque su funcionamiento evita la posibilidad de un desenlace desastroso.

Pues bien, los oráculos como las gallinas de los azande funcionan, en gran medida, como estos semáforos. En vez de coordinar coches, coordinan a vecinos enfrentados entre sí.

[*Varios asistentes se extrañan y a uno de ellos se le escucha más fuerte que a los demás*.]

«¿Qué dices?»

A ver, imaginemos que Myrtle y Mabel viven en un mismo vecindario y se enfrentan de forma constante porque creen que la otra ha hecho algo en contra de sus intereses. El sentimiento es recíproco: ambas se molestan sistemáticamente por las acciones de la otra.

Por un lado tenemos a Myrtle, que es un tanto insegura y, precisamente por eso, presume de todos sus logros, por pequeños que sean, para conseguir el aplauso de los demás, cosa que no siempre sucede y que le genera un sentimiento de enfado. Por otro lado, tenemos a Mabel, que es especialmente seca y parca a la hora de reconocer los triunfos de los demás y, de hecho, suele molestarse cuando entiende que alguien se pasa todo el día jactándose de sus logros. Para Mabel, Myrtle es una pedante que no para de echarse flores. Para Myrtle, Mabel es una borde que envidia todo lo que consigue. El enfado es el resultado habitual de sus interacciones: el antagonismo y el resentimiento entre ambas está a la orden del día.

Ambas pueden hacer dos cosas para lidiar con esta fuente continua de conflictos y enfrentamientos. Opción uno: las dos pueden optar por dar un paso atrás y disculparse, sea explícitamente (con una disculpa) o implícitamente (con un comportamiento afable). Opción dos: ambas pueden elegir el enfrentamiento, negarse a reconocer cualquier tipo de error e insistir en que ha sido la otra quien se ha equivocado y debe pedir perdón.[225]

Para poner fin al enredo, lo ideal para ambas sería elegir la opción dos y que la otra opte por la opción uno. De esta forma no hay que renunciar al orgullo para lograr que la vecina dé un paso atrás y zanje el conflicto de esta forma. Si esto no puede ser, el siguiente escenario debería ser un paso atrás mutuo, porque de esta forma ninguna cede más que la otra y el orgullo de ambas se ve igualmente golpeado como manera de resolver el enfrentamiento.

En tercer lugar, nos topamos con otra hipótesis en la que una cede y la otra no. Semejante combinación implica tragar mucha saliva, pero permite dejar atrás el enfrentamiento, aunque sea a base de que una de las dos vecinas salga con el ego por las nubes y la otra termine con el suyo muy tocado. Pero hay un caso peor: el cuarto escenario implica la prolongación del

enfrentamiento. Es la opción dos que describíamos antes y, en este caso, ambas la ejercitan. Como nadie da un paso atrás, esto hace que la tensión vaya a más y la situación termine derivando en una hostilidad abierta que puede desencadenar un choque verbal o incluso físico. Ningún vecino gana con esto, no hay disculpa de por medio, el conflicto sigue en pie... Claramente, es el peor camino.

Como ocurría con los conductores, hay tres derivadas posibles. El primero: Myrtle sigue siempre en sus trece mientras que Mabel da un paso atrás. El segundo: Mabel se mantiene continuamente en su postura pero Myrtle termina disculpándose. El tercero es, no obstante, el caso más plausible: a veces cede Myrtle y a veces cede Mabel, de modo que el comportamiento de ambas no sigue un patrón claro pero, al final, esto permite que no siempre se imponga un criterio u otro. El problema, claro está, es que la falta de predictibilidad hará que, en algunas ocasiones, ambas opten por negarse a rectificar, dando pie a la situación más preocupante: el choque abierto entre las dos.

Pues bien, supongamos ahora que, al igual que mi hermano Mark y yo, Myrtle y Mabel tienen una fórmula secreta que les permite resolver sus problemas a base de consultar una bola mágica de billar. Para recurrir al juguete, ambas hacen una simple pregunta: «Oh, bola mágica del 8, infalible adivinadora de la verdad eterna, ¿está justificado el comportamiento de A hacia B?». En este caso, la bola nos dará tres posibles opciones: «sí», «no» y «pregunta de nuevo más tarde». Los vecinos emplearán la bola como oráculo y la sacudirán de forma conjunta, para después encontrar cuál es la respuesta, que será vinculante para Myrtle y Mabel por el sencillo hecho de que ambas están de acuerdo con modificar y adecuar su comportamiento a lo que diga el juguete.

Si la bola responde que Mabel ha actuado mal, entonces Myrtle podrá reclamar una disculpa que, previsiblemente, terminará llegando. Esto pondrá fin al conflicto. Si ocurre todo lo contrario, será Mabel quien esperará escuchar un perdón. Y si la bola nos pide que volvamos a hacer la pregunta más tarde, entonces se tratará de repetir el procedimiento hasta recibir una aclaración que no deje lugar a dudas.

Como pasaba con el semáforo, la bola mágica coordina el comportamiento de Myrtle y Mabel, minimizando los conflictos entre ambas. Cuando la bola indica a una de las dos la necesidad de pedir perdón, también le está diciendo a la otra que puede mantenerse firme en su postura. Lo bueno del sistema es que las dos evitarán que las diferencias se enquisten de manera sistemática, puesto que la bola mágica contribuye a que ambas zanjen con cierta celeridad cualquier posible enfrentamiento.

[*Otro espectador toma la palabra. Lleva crocs y riñonera. Su cinturón tiene un enganche para el teléfono. Parece ansioso por decir algo.*]

«Bueno, espera un momento. Obviamente, todos estamos encantados de que nos pidan perdón, pero cuando toca disculparnos, entonces la cosa cambia... ¿Por qué dejaríamos algo así al criterio de un simple artilugio o de un oráculo?»

Bien. Por cierto, me gusta el enganche para el teléfono que tienes en el cinturón. Como un pistolero, pero del siglo XXI...

[*El hombre se queda algo tímido, esperando una respuesta*.]

Supongamos, por un momento, que la bola mágica le dice a Myrtle que no tiene razón en sus pretensiones, de modo que debe tragar su orgullo y ceder ante Mabel. Como bien dices, en este caso vemos que Mabel termina encantada pero, para Myrtle, el resultado es el tercero peor de los cuatro posibles supuestos que comentábamos antes. Pero, si lo piensas bien, una vez la bola ha dicho «no», a Myrtle sólo le queda desobedecer su criterio y negarse a hacer concesión alguna. Como Mabel ya está en ésas, especialmente a raíz del veredicto del oráculo, esto nos lleva a la peor situación de todas: el choque abierto entre ambas. Por tanto, hay un incentivo para evitar el conflicto y, si es necesario, pedir perdón aunque resulte duro hacerlo.

[*El espectador de la riñonera vuelve a preguntar*.]

«Entonces, básicamente, la verdadera clave está en que, cuando se inviertan las tornas, Myrtle sabe que Mabel cederá, de modo que ambas terminan aceptando que ésa es la mejor forma de solucionar sus recurrentes problemas.»

Exactamente.

[*Un asistente más joven alza la mano para intervenir*.]
«Lo que no termino de entender es cómo se da el salto de una bola mágica de juguete al envenenamiento de aves. Con la bola, las respuestas se repartirán al azar, de modo que, más o menos, la mitad de las veces te darán la razón y la otra mitad te la quitarán. Pero, en el caso de la gallina, todo apunta a que siempre moriría el animal, a no ser que haya algún tipo de manipulación del proceso.»

¿Y qué habría de malo? Ya en las ordalías vimos que se manipulaban los juicios...

«Pero si yo puedo dictar lo que va a determinar el oráculo, entonces puedo salirme siempre con la mía. Y si siempre me salgo con la mía, entonces la otra persona y el resto de la comunidad empezarán a dudar de la justicia del benge. *Esto haría, por ejemplo, que se dejase de aceptar el veredicto emitido a raíz de estos juicios.»*

Muy bien. Tienes bastante razón. De hecho, has tocado dos de las tres condiciones que hacen que los oráculos sean efectivos para resolver conflictos. Para empezar, tienen que ser «justos», es decir, arrojar resultados que favorezcan a una y otra parte con cierta equidad, para que nadie piense que el sistema está conspirando contra ellos. Además, tienen que generar «confianza» social en la legitimidad del proceso, puesto que al oráculo se le imputa la capacidad de adivinar la respuesta de todo tipo de disputas. Es importante que se den estas condiciones, porque sólo así habrá incentivos para que todas las partes arbitren sus diferencias de esta manera.

[*El joven vuelve a tomar la palabra*.]

«Bien, pero ¿cuál es la tercera condición? Solamente has mencionado dos.»

Sí, ahora iba a por la tercera. Los oráculos no sólo deben ser «justos» y generar «confianza». Además, es preciso que eliminen la posibilidad de que se desencadene el peor resultado posible, en el que las dos partes se niegan a ceder y terminan enfrentándose. Pero, para entender todo esto mejor, quiero aplicarle al *benge* el estudio de estas tres condiciones, así lo comprenderéis más fácilmente.

El Oráculo del Veneno consigue asegurar la «justicia» del proceso de forma especialmente inteligente. Cuando un zande consulta al *benge* sobre algún vecino, no lo hace una, sino dos veces. La primera consulta se llama *bambata sima* y la segunda lleva el nombre de *gingo*: «Para que la respuesta sea concluyente, el resultado del primer test debe confirmarse con una segunda prueba de envenenamiento, realizada —como es lógico— con otro ave y con un cambio en la pregunta realizada. Por tanto, para que todo el rito tenga validez, se deben producir dos resultados opuestos; en un caso, la gallina debe salir intacta, y en el otro, la gallina debe terminar afectada por el brebaje».[226]

El veredicto, por tanto, sólo es definitivo «cuando la práctica del Oráculo del Veneno contagia únicamente a una de las dos gallinas empleadas».[227] Imaginemos primero una *bambata sima*: «Si la brujería de [nombre del vecino] es culpable de desgracia imputada], entonces el Oráculo del Veneno *mata a esta gallina*». A continuación, en el *gingo*, la alocución sería distinta: «Si la brujería de [nombre del vecino] es culpable de [desgracia imputada], entonces el Oráculo del Veneno *salva a esta gallina*». Solamente así se puede llegar a una respuesta esclarecedora. De lo contrario, como ocurría cuando mi bola mágica no se aclaraba, toca esperar y preguntar más tarde...

Como la prueba del veneno se realiza por duplicado, se abre la puerta a suministrar un veneno más fuerte o más débil en cada caso. No hablo necesariamente de manipulación, sino que me refiero a la posibilidad de que la pócima empleada esté expuesta a ciertos elementos, al paso de los días o, quizá, la alteración del líquido por parte de quien realiza la consulta. Precisamente por eso se introducía la necesidad de la segunda prueba, para mayor complejidad.[228]

El veneno de los viñedos que se emplea para estos ritos puede ser más fuerte o más débil, dependiendo de distintos factores. Un brebaje muy fuerte matará a las dos aves empleadas, mientras que uno muy suave no tendrá efectos notables en las gallinas. Con la doble prueba se abría la puerta a que un mismo veneno arrojase resultados distintos, sin duda una rareza que, bajo este marco interpretativo, daba a entender que algo extraño estaba pasando.

Los rituales de la comunidad zande en torno a la preparación del *benge* también se construyen alrededor de la idea de otorgar una probabilidad del 50 por ciento para cada una de las opciones estudiadas. Hay reglas que limitan las dosis de veneno que se pueden suministrar, a partir de aspectos como el tamaño. Un ave de mayor tamaño recibe más cantidad de veneno que una pequeña. También aquí vemos que se producen variaciones y alteraciones orientadas a adaptar el proceso y garantizar que funciona de forma más o menos equitativa.[229]

Por otro lado, no olvidemos que el recurso al *benge* se da siempre en público, «con personas implicadas en la disputa colocadas alrededor de quien realiza la consulta, dispuestas a comprobar cómo se suministra el veneno».[230] Es todo lo contrario a las ordalías, en las que el público tenía que conformarse con ver de forma difusa lo que ocurría a lo lejos. En este caso, la proximidad de

la audiencia impide trampas como por ejemplo un posible estrangulamiento del animal. Evans-Pritchard ha comprobado casos en los que «la gallina terminaba muriendo, en contra de los intereses de quien realizaba la consulta al oráculo».[231]

Además, los azande prueban con cuidado el veneno que emplean en sus rituales. Antes incluso de usarlo en una ceremonia formal, el líquido se suministra a varias aves para comprobar si su influencia causa la muerte de algunas de ellas.[232] Si esta prueba se zanja con la intoxicación de todos los animales, entonces se entiende que el veneno no es apropiado. Lo mismo sucede cuando ninguna de las gallinas sale afectada: también en ese caso se prescinde de dicho veneno. Lo que se busca es un resultado híbrido y, por tanto, hay un filtro previo que determina qué brebaje sirve y qué veneno debe ser rechazado para estos propósitos.[233]

Los resultados que arroja el *benge* tienden a reproducir la probabilidad del 50 por ciento que deducíamos hace unos minutos. Evans-Pritchard registró presencialmente 49 episodios de este tipo: en veintidós de ellos, la gallina fallecía (equivale al 45 por ciento), mientras que en veintisiete se salvaba (supone el 55 por ciento).[234] Aunque el proceso no es tan preciso ni está tan abierto a la manipulación como las ordalías, los porcentajes son sorprendentes y muestran que, en efecto, se tendía a dar un escenario muy igualado entre los veredictos de culpabilidad y los de inocencia.

Otro rasgo clave de los oráculos efectivos implica resolver de forma eficiente los conflictos, a base de eliminar la posibilidad de que el juicio realizado conduzca al peor resultado posible: el enconamiento de las posturas que lleva al enfrentamiento entre las partes. El *benge* hace esto «dando la razón a uno y quitándosela a otro», de modo que siempre hay una respuesta clara sobre lo ocurrido.[235] De hecho, para mantener esa claridad, el oráculo requiere siempre una pregunta sencilla, de sí o no, en vez de un cuestionamiento más enrevesado. De esta forma, la gallina deberá determinar si A ha embrujado a B, pero si queremos saber si B ha hecho lo propio con A nos tocará iniciar otro proceso desde el principio.

Cuando el *benge* responde afirmativamente, el resultado queda claro para quien hace la consulta y también para su vecino. El primero sabe ahora que su sospecha estaba justificada, lo que le permite reclamar al segundo una disculpa y un rito de purificación orientado a detener la magia. Si el *benge* responde negativamente, la situación también se resuelve con notable claridad: quien realiza la consulta se disculpa (quizá no explícitamente, pero sí implícitamente a base de restablecer relaciones) y la posible disputa se disipa, librando de sospecha al vecino declarado inocente por el Oráculo del Veneno.

En el primero de los dos casos posibles, el vecino sí hace una disculpa explícita a aquella persona a la que ha afectado con su brujería, de modo que el ritual del *benge* exige demostrar una voluntad genuina de perdón. «La costumbre dice que deberá escupir agua para limpiarse por dentro, pero también hay pautas sobre las frases con las que debe expresar su lástima por lo ocurrido, del mismo modo que el tono de voz elegido no puede ser cualquiera, sino que también tiene que enmarcarse en la tradición, que demanda una entonación sincera y humilde.»[236] El ritual ayuda a asegurar que el perdón es total y absoluto, lo que permite dejar atrás las rencillas aparecidas en la comunidad.

Hay, eso sí, un escenario en el que el *benge* puede arrojar un resultado distinto al esperado. Como hemos dicho antes, para hacer la consulta al oráculo hace falta ser hombre y respetar una serie de requisitos y pautas de comportamiento, pero esto no nos dice nada sobre la posibilidad

de que las dos partes inicien, a la vez, el rito de verificación del otro. Podríamos ver, por tanto, que ambos vecinos consultan al oráculo en relación con una misma disputa e, incluso, podría ser que la prueba del veneno repartiese culpas por igual.

Sin embargo, en la práctica, esto es poco probable. Incluso si dos vecinos acuden simultáneamente a la prueba del ave envenenada, la probabilidad de que los dos oráculos sentencien en contra del otro vecino es baja. Por lo general, la posibilidad de que la gallina muera ronda el 50 por ciento, pero para que el veredicto sea definitivo hace falta el segundo test, que reduce al 25 por ciento la probabilidad de obtener una sentencia condenatoria del vecino. No obstante, hasta aquí sólo hemos planteado una consulta individual: si el proceso se da simultáneamente y son dos los oráculos a los que se está apelando por parte de las partes, entonces la probabilidad cae más aún, hasta el 6,25 por ciento.

En una consulta a un oráculo simple, el 50 por ciento es la regla base de probabilidad. Sin embargo, como existe un doble proceso de verificación, hay un 75 por ciento de casos en los que el ritual no sirve para condenar al vecino. Siempre se puede iniciar otra vez el rito, pero no parece ser la reacción más lógica.

Además, recordemos que los azande no acuden al *benge* cada dos por tres. La brujería es algo serio y recurrente; por tanto, solamente se pueden hacer consultas así cuando suceden acontecimientos graves, como una mala cosecha, una expedición de caza que resulta totalmente fracasada, una enfermedad en la familia... Por tanto, si las situaciones que justifican el recurso al oráculo son poco comunes, es aún menos común que dos vecinos sientan la necesidad simultánea de realizar una prueba de este tipo.[237]

También hemos dicho que el oráculo debe servir para resolver con efectividad los conflictos. Esto exige un alto grado de confianza en el mecanismo por parte de sus usuarios. Pero, para los azande, esto no es un problema. De entrada, consideran que el veneno administrado a las gallinas es una «fuente de poder adivinatorio», un líquido cuya ingesta por parte del ave arroja conclusiones «objetivas e infalibles».[238] Por este motivo, «los azande ponen toda su confianza en el *benge*, cuyo juicio se acepta siempre y en todos los casos».[239] Ningún miembro de la comunidad osaría «cuestionar la sentencia del oráculo».[240] Además, como hay testigos presentes en la ejecución del rito, tampoco cabe la posibilidad de esparcir conclusiones falsas. En suma, el poder del veredicto que se deriva de esta práctica es muy poderoso.

Esa «gran autoridad del Oráculo del Veneno hace que sea inútil protestar contra las conclusiones que se siguen del rito».[241] A nadie se le ocurriría actuar de forma contraria a la indicada por el *benge*. Y, como el proceso está diseñado para coordinar comportamientos y evitar conflictos, la sociedad consigue resolver disputas con éxito.

[*El joven vuelve a hacer una pregunta*.]

¿Tienes más dudas?

«Sí. A ver, entiendo por qué empleaban las gallinas, pero ¿por qué hacer todo esto en vez de aplicar un sistema de justicia como el que existe en buena parte del mundo y resolver así sus conflictos de forma certera? Me imagino que en estos países también hay cortes

judiciales, cuyo funcionamiento es más sencillo y, además, permite obtener veredictos basados en los hechos, no en las decisiones arbitrarias de los oráculos.»

¡Buena pregunta! Me recuerda que así olvido contaros una parte importante de la historia. A ver, alzad la mano si alguna vez os habéis peleado con un amigo porque no os ponéis de acuerdo sobre algún tema, y ninguno está dispuesto a ceder y reconocer su culpa.

[*Todos los asistentes alzan la mano, salvo el economista*.]

Vale, veo que todos los que tenéis amigos habéis levantado la mano. Bueno, los conflictos que nos enfrentan con los amigos suelen ser de baja intensidad. Puede haber algún sentimiento negativo de envidia, rivalidad, ofensa... pero esto es algo muy subjetivo que no implica que el otro esté haciendo las cosas mal, sino que simplemente depende de nuestra percepción y sensibilidad.

Si este tipo de diferencias se dirimiese en los tribunales, entonces los jueces no darían abasto y, peor aún, no sería fácil obtener veredictos rigurosos sobre una cuestión así. Al fin y al cabo, nuestra justicia se ocupa de problemas civiles o penales, no de fricciones interpersonales. Pues bien, con los azande pasa lo mismo.

Evans-Pritchard vivió con esta comunidad africana entre los años 1926 y 1930. Entonces, la organización política se articulaba en torno a un jefe y varios gobernadores, que por lo general eran los hijos del líder.[242] A nivel local, los azande elegían a representantes propios que asistían a los gobernadores en su tarea de garantizar la gestión de la zona. Como las tierras de la comunidad fueron colonizadas por los británicos en 1905, el sistema judicial era dual: por un lado, se administraba la justicia azande y, por otro lado, se implementaba la justicia inglesa.

Las instituciones políticas formales podían ser empleadas para resolver grandes asuntos de la vida en comunidad, como los robos, los asesinatos, etc. Sin embargo, el conflicto de baja intensidad no podía ser regulado por esta vía:

> Podían surgir problemas sobre la dimensión de las tierras de cultivo y caza. Podían aparecer recelos en torno a las mujeres de la comunidad. Podían generarse rivalidades en los bailes y fiestas locales. Podían emerger disputas a raíz de conversaciones o discusiones... Toda palabra mal elegida o toda acción cuestionable era susceptible de quedarse guardada en la memoria, a la espera de un momento para actuar en consecuencia.[243]

De hecho, «en todas las actividades económicas y sociales de la comunidad zande, pueden surgir chispas y problemas, aunque sea de forma involuntaria».[244] Evans-Pritchard ha descrito con detalle la vida de este pueblo africano y se ha referido a él como «un grupo extremadamente sensible, que puede ofenderse o emocionarse con facilidad».[245] Como le ocurre a nuestro amigo cuando escucha a Céline Dion, vamos...

Hablamos, por tanto, de una comunidad en la que existen presiones latentes, ligadas a una «percepción generalizada de malicia, rumores, envidias, avaricia y celos». Esto exige mirar más allá del gobierno para buscar una solución a los distintos enfrentamientos que pueden surgir entre las partes.[246]

Las acusaciones de brujería solamente se dan «en esos asuntos sociales que no pueden resolverse en la justicia convencional».[247] Por eso, el *benge* era un rito reservado a zanjar los conflictos de baja intensidad que se iban acumulando entre los vecinos de la comunidad. Una

sospecha de brujería era, por tanto, una forma de sacar a la superficie el conflicto y solucionarlo de la manera adecuada: a través de un oráculo, no de un juzgado.

El *benge* comparte un rasgo crucial con las reglas romanís y con las maldiciones religiosas: el uso de prácticas aparentemente inanes para promover el orden social de forma privada. Otra característica en común: la institucionalización de la superstición como forma de promover fines socialmente deseados y deseables. De hecho, si ampliamos el foco y comparamos el Oráculo del Veneno con todas las demás prácticas que estamos conociendo en este gran circo de la economía, encontramos un punto más de confluencia: en uno y otro caso, hablamos de prácticas extrañas que incentivan el tipo de comportamiento que ayuda a que la sociedad funcione mejor. Hay, por tanto, mucho sentido detrás del aparente sinsentido de estos fenómenos.

Veo que aún os queda alguna pregunta, pero si no avanzamos me temo que no podremos disfrutar del resto de la función con calma. Mejor acompañadme y seguid disfrutando de las sorpresas que os tengo preparadas... ¡Pasen y vean!

[*Un espectador parece decepcionado*.]

«¿Pero qué pasa con las preguntas que aún queremos hacer algunos?»

Bueno, siempre puedes hacérselas a la bola mágica...

7

Juicios de bichos

Quizá la sobreprotección por parte de mis padres tiene algo que ver, pero la verdad es que recuerdo mi primer curso en la universidad como un año lleno de sorpresas. El que luego sería mi compañero de habitación fumaba cigarrillos con los pies. Un estudiante aceptó el reto de orinarse en público a cambio de veinte dólares. Pero lo más chocante que presencié aquel año fue algo que ocurrió con una ardilla discapacitada.

Mi amigo y yo íbamos por el campus, camino al almuerzo, y pasamos junto a una de las escaleras que llevan a los dormitorios de los alumnos que residen en la universidad. Por allí andaba un tipo de aspecto extraño, que recogía su pelo en una descuidada coleta y vestía íntegramente de negro. El hombre estaba agachado, viendo con cuidado lo que parecía ser un roedor herido.

«¿Qué estás haciendo?», le preguntamos.

«Cuidar a esta ardilla para que vuelva a sentirse bien», nos respondió casi instantáneamente.

«¿Cómo? ¿Estás cuidando a una ardilla?», pregunté extrañado.

«¿Estás sordo?», respondió airado.

«¿Qué haces con eso? ¿No ves que puede tener la rabia o alguna enfermedad?», preguntó mi amigo.

El enfermero de ardillas se quedó en silencio y siguió a lo suyo. Poco a poco fue llegando más gente que, al igual que nosotros, no entendía lo que estaba pasando. Cuando nos dimos cuenta, ya había un grupo razonablemente nutrido de personas alrededor de la ardilla herida.

Contrariados, vimos a aquel tipo extraño cuidar a la ardilla. Por lo visto, lo que quería hacer era lograr que el animal se volviese a posar con cierta normalidad. Lamentablemente, más que un ser vivo parecía un cadáver. A la ardilla no parecían quedarle muchos minutos de vida.

Volví a preguntar: «¿Pero qué estás haciendo exactamente? ¿No tiene las patas rotas?»

«Lo que estoy haciendo es preparar una silla de ruedas», dijo mientras señalaba hacia una bolsa. Miré en el interior y me encontré un paquete de malvaviscos y otro de bretzels. Al lado, en el suelo, había varios malvaviscos con palitos de bretzel saliendo de ellos.

«¡Caray! —exclamé antes de informar al resto—. Por lo visto, está haciendo una silla de ruedas para la ardilla... y la va a hacer con malvaviscos y bretzels», comenté entre algunas risas y miradas de asombro.

«Pero ¿no ve que no puede andar?», preguntó una de las personas que se habían reunido allí.

Reconozco que aquello me generaba curiosidad, pero mi amigo tenía hambre y nos tuvimos que marchar. Otros se quedaron allí para ver si el Doctor Dolittle tenía éxito en su misión.

Hay que tener en cuenta: a) que no hay forma de fabricar una silla de ruedas para ardillas con malvaviscos y bretzels; b) si acaso hubiese forma de lograrlo, el peso del animal sería suficiente para tumbar el invento; c) incluso si la silla de ruedas aguantase el peso, la ardilla no podría manejarse con ella; d) por último, seguro que el regulador habría decretado que el aparato no cumple con los requisitos normativos... Pero, a pesar de todo eso, me sorprendió mucho la escena. No todos los días te encuentras con un tipo extraño intentando fabricar una silla de ruedas para una ardilla casi paralítica.

Me gustan los animales, no me malinterpretéis, pero creo que a veces hay que trazar una línea y, en aquel caso, no es muy inteligente aplicar una tecnología pensada para las personas a un animal malherido. Quizá los animalistas dirán que soy mala persona, pero qué le vamos a hacer.

Al enfermero de malvaviscos y bretzels le bauticé esa noche como «el señor de las ardillas». El mote le acompañó durante todo el semestre. Aún me acuerdo de él después de todos estos años...

Bueno, luego volveremos a hablar del señor de las ardillas pero antes quiero contaros otro episodio más de mi juventud. Tened paciencia y sed tan amables de seguir escuchando mis historias...

Me voy ahora a mis años en primaria. Por aquel entonces, el gobierno acababa de lanzar una campaña contra el consumo de drogas y otras sustancias que llevaba por nombre *Drug Abuse Resistance Education* (DARE, por su acrónimo). En mi instituto, la iniciativa implicaba la visita mensual de un policía que nos daba algunas directrices. También había una mascota con forma de oso y mucha, mucha propaganda contra las drogas, el alcohol, el tabaco...

El programa DARE llenó el instituto de libros, panfletos y otros documentos que básicamente reproducían los mismos mensajes una y otra vez. También proyectaban un vídeo de un niño fumador que, infundado de odio por el consumo de nicotina, acababa despellejando a su familia. En fin, todo muy dramático.

Al final del entrenamiento nos organizaban una especie de «graduación», que supuestamente certificaba el conocimiento adquirido en materia de prevención del consumo de drogas, alcohol y tabaco. También se suponía que aquello nos convertiría en embajadores entusiastas del discurso que nos habían repetido semana tras semana. Por último, nos obligaban a cantar una canción que siempre me ha recordado a los himnos juveniles de la Unión Soviética.

La verdad es que me parecía un tostón, pero el programa DARE debió funcionar bien en mi caso, puesto que no fumé... hasta que terminé el instituto. Imagino que habrá otras personas aquí que también hicieron caso, aunque sólo fuese unos meses, de aquellas advertencias.

¿Por qué el gobierno llega a tales extremos con tal de promover el discurso antidrogas entre los jóvenes? Ya hay leyes que vetan el consumo y la compraventa de drogas, como también hay normas que impiden el acceso de los jóvenes al alcohol y el tabaco. A priori, eso debería ser suficiente... pero, en la práctica, sabemos que estos castigos no bastan para alinear los incentivos de los jóvenes con el deseo de que no consuman ciertas sustancias.

Uno de los motivos por los que las leyes no bastan es porque hacer que se cumplan dichas reglas es muy complicado. ¿Cómo podemos detectar en tiempo real el consumo y la compraventa de droga? Necesitaríamos tener ojos en todas partes y ni siquiera así tendríamos

todas las respuestas. ¿Y si uno de vosotros ha tomado algo? ¿Cómo voy a saberlo yo, salvo que resulte muy evidente?

Obviamente, el gobierno puede aumentar drásticamente los recursos que inyecta a sus campañas de detección del uso de drogas. Podría haber policías en todas las esquinas, cámaras en todos los barrios... pero el coste sería muy elevado y, seguramente, quienes deseasen seguir consumiendo lo harían.

Ahí entra en juego un programa como DARE. Si desde que tienes ocho años te dicen que fumar te va a destrozar la vida, probablemente te alejarás del tabaco aunque el «Gran Hermano» no te esté vigilando. El adoctrinamiento genera preocupaciones que elevan significativamente el coste que asignamos a la decisión de consumir o no una sustancia. De esta forma, algo que sería difícil lograr con una mera prohibición termina convirtiéndose en realidad para millones de niños a base de un proceso educativo que, en este caso, se basa en infundir miedo, vergüenza y culpa.

El recurso de los políticos a la «persuasión moral» no se limita al objetivo de desalentar el consumo de tabaco, alcohol o drogas. Tomemos el caso de la presión tributaria. A la gente no le gusta pagar impuestos, al menos a buena parte de la población, de modo que muchas personas evaden en lo posible sus obligaciones fiscales. La auditoría de las declaraciones de impuestos ayuda a reducir la evasión, pero al fabricar costes internos que desaconsejan la evasión fiscal, el gobierno puede reducir el monto defraudado.

Por este motivo, en 1943 el Departamento del Tesoro de Estados Unidos encargó a Walt Disney la creación de un episodio especial del Pato Donald. El vídeo entero está disponible en YouTube, podéis comprobarlo vosotros mismos.[248] En cualquier caso, os lo resumo. La historia parte de que se acerca el día en el que hay que pagar los impuestos. A Donald le toca tomar una decisión: puede ahorrar dinero para cumplir con el fisco (algo especialmente exigente en aquella época, puesto que la segunda guerra mundial motivó importantes subidas de impuestos) o puede gastarse su dinero y evadir a la Agencia Tributaria.

Walt Disney nos presenta a un Pato Donald contrariado, que debe aclarar las dos voces de su conciencia. Por un lado, hay un Pato Donald angelical que aparece sobre uno de sus hombros y le recomienda cumplir con sus obligaciones impositivas. Por otro lado, hay otro demoníaco que aparece sobre su otro hombro y le invita a gastarse el dinero en lo que quiera. Ambos espíritus entran en una especie de guerra que acaba zanjándose de manera favorable para Hacienda, puesto que el Pato Donald termina concluyendo que es fundamental «pagar los impuestos para derrotar al Eje».

Pues, llegados a este punto, la función continúa con una historia en la que se combina esta persuasión con la historia del señor de las ardillas que os conté antes. ¿No le veis la conexión a una cosa y la otra? Pues seguidme...



Esta pieza de taxidermia que está ante vosotros no es una pieza cualquiera, porque no estamos ante un roedor al uso. Esta rata fue empleada para consumir las cosechas de algunos granjeros en la Francia de finales del siglo XVII. De hecho, acabó siendo condenada por robar trigo a los agricultores, otra fechoría que completó con destreza.

[*Empiezan los murmullos entre los asistentes al circo. Uno de ellos exclama*.]

«¡Un momento! Para ahí... ¿Estás diciendo que esta rata disecada fue llevada a juicio y condenada?»

¿Qué? No, por Dios, no...

[*El público se ríe al ver la cara de Pete*.]

Perdonad, no me he explicado bien. La rata *no estaba disecada* en el momento del juicio. Estaba viva y coleando. Eso fue después de su muerte...

[*Vuelven los murmullos y, de nuevo, un hombre toma la palabra*.]

«Pero entonces, dejando a un lado la taxidermia, ¿estás diciendo que esta rata fue juzgada en una corte, ante un juez, como en un proceso legal al uso? ¡No tiene sentido!»

Bueno, me imagino que te parece que no tiene sentido pero ya has visto en este circo que muchas cosas que no parecen encajar sí tienen detrás un cierto grado de lógica. Pero vayamos por partes. Os presento al Barón Baldomero, ése es el nombre de la rata. Y sí, la rata fue a juicio, recibió todos los derechos que exige el debido proceso y, de hecho, contó con un abogado de oficio que hizo un excelente trabajo en su defensa. ¿Queréis entenderlo todo? Vayamos al principio...

Durante doscientos cincuenta años, las cortes eclesiásticas de Francia, Italia y Suiza trataban a los insectos y roedores como personas jurídicas que podían ser juzgadas por crímenes contra la propiedad de la gente. En esto no había diferencia respecto a un ladrón.

Aquellas cortes citaron a declarar a caracoles que tuvieron que responder por cargos de presunto allanamiento. También designaron abogados de oficio que se encargaron de defender ante el juez a algunas langostas. Incluso brindaron cobertura jurídica a los saltamontes con el argumento de que eran criaturas de Dios. En aquellos juicios se sentenció a escarabajos por arruinar cosechas, se fulminaron ratones que perjudicaron a los agricultores, se desterró a gorgojos bajo amenaza de excomunión y anatema...

Los *juicios de bichos*, que sentaban a animales en el banquillo de los acusados, no tuvieron lugar en una oscura y atrasada provincia europea, sino que se celebraron en pleno Renacimiento, en algunas de las regiones más ricas y prósperas del mundo.

Una interpretación que podríamos hacer para explicar todo de golpe sería que los jueces que se encargaban de estos procesos no eran más que unos lunáticos. Basta con leer los titulares para pensar que esto era así. Magistrados de prestigio no parecían titubear a la hora de pedirle a un insecto que cumpla la ley. Abogados de fama no dudaban a la hora de negociar un acuerdo entre los escarabajos y los granjeros. En una de las cortes de justicia se llegó a enfrentar los derechos de una rata con los de un gato.

Basta con repasar a trazo grueso todos aquellos procesos judiciales para pensar que, más que un libro de historia, estamos leyendo un pasaje de *Alicia en el País de las Maravillas*. Pero no, esto no es una broma. En la Europa de entonces no había orugas que hablan y fuman, pero sí sistemas legales que trataban a las orugas como si pudiesen hablar.

La Edad de Oro de los *juicios de bichos* está comprendida entre los siglos XV y XVII.[249] En aquel tiempo, quienes enfrentaban problemas de control de plagas demandaban ¡a las plagas! a través de demandas colectivas...[250] Los tribunales reaccionaban llevando a cabo juicios contra los bichos acusados, bajo la autoridad y jurisdicción de los obispos. Los miembros de la comunidad que se sentían angustiados por la acción de los animales eran los demandantes, mientras que los roedores o insectos eran los acusados.

La base de los *juicios de bichos* está en una superstición moderna. Se pensaba que, si los eclesiásticos invocaban las conjuras adecuadas contra los animales responsables de una plaga no autorizada por Dios, entonces se produciría una intervención divina que acabaría de forma sobrenatural con los contaminadores. Puede sonar chocante, pero basta con repasar los métodos de control de plagas de la era del Renacimiento para comprobar hasta qué extremos llegaban los europeos para proteger sus campos.

Por aquel entonces, se rociaba a los gatos con cenizas de comadreja o agua, esperando que el felino ahuyentase a los ratones con más efectividad. También se capturaban roedores para castrarlos y esparcirlos de vuelta entre el resto, pensando que esto les detendría. Otra práctica común era colocar plantas de aceite de ricino en el campo, para frenar a los topos. Incluso se colgaban ajos en los cuellos de las ovejas para alejar a los lobos.[251]

Estos remedios venían de costumbres añejas, pero los hombres del Renacimiento parecían dispuestos a aceptar todo aquello sin cuestionarlo, de modo que la superstición iba pasando de generación en generación, «sin apenas cambios o innovaciones».[252] Quizá la principal novedad fue la invocación divina orientada a frenar las plagas: «Cuando fallaban todos los remedios, solo quedaba pedirle a la Iglesia que intercediese».[253]

De esta forma, la ciudadanía se acostumbró a perseguir legalmente a todo tipo de bichos, con ánimo de blindar sus derechos de propiedad. En el siglo XVI, por ejemplo, los habitantes de Autun, en Francia, iniciaron un proceso judicial contra un grupo de ratas a las que acusaban de «destrozar con ferocidad todas las cosechas de la provincia».[254] En 1478, los habitantes de Berna, en Suiza, se lanzaron contra unos escarabajos a los que acusaban de haberse «infiltrado secretamente en las tierras de la comuna con ánimo de devastar los prados y acabar con los cultivos de grano».[255] Varios siglos después, en 1659, las comunas italianas de Chiavenna, Mese, Gordona, Prada y Samolico se unieron para iniciar una causa contra las orugas de la zona, a las que culparon de allanar y dañar sus campos.

Los demandantes iniciaban las medidas legales refiriéndose primero al obispo local o, en su defecto, a alguna autoridad religiosa o política que se encargase de representar a la comunidad en sus relaciones con otras ciudades o con la monarquía. En última instancia, las quejas llevaban a los procuradores, que hacían las veces de lo que hoy llamaríamos fiscales.

Una vez activado el proceso, los procuradores redactaban la queja por escrito para llevarla ante una corte eclesiástica. En esta esfera, el obispo era la principal autoridad comunitaria. El escrito que se tramitaba debía identificar qué propiedad se había violado y qué bichos habían perpetrado el crimen. A continuación, la corte ordenaba al animal acusado que dejase de violar los derechos del demandante o, de lo contrario, se tomarían medidas.

Tomemos, por ejemplo, la declaración del fiscal ante una corte italiana en un caso que data de 1541 y que podríamos definir como *El pueblo de Lombardía contra las langostas*:

> Caballeros, esta pobre gente se arrodilla ante vosotros con los ojos llenos de lágrimas, apelando a vuestro sentido de la justicia [...]. El poder de la excomunión que poseéis tiene más fuerza que ninguna otra arma y precisamente eso es lo que puede salvar al pueblo de Lombardía de perecer víctima de la hambruna que están causando estas pequeñas bestias, que no se detienen en nada y acaban con el maíz, los viñedos y todo lo que encuentran [...]. Por tanto, tras seguir todos los procedimientos ordinarios, creemos que es justo y razonable pedir que se ordene a estos animales que pongan punto y final a sus destrucciones, obligándoles a abandonar los campos afectados y exigiendo que se retiren de la zona. Para lograrlo, se deberán pronunciar las necesarias anatemas y execraciones, siguiendo las prescripciones de la Santa Madre Iglesia Católica, a la que rezan y siguen todos los denunciantes.[256]

Si la corte consideraba razonable la petición de los denunciantes, entonces les exhortaba a rezar conjuntamente y en público para lograr la expulsión de los bichos encausados. También se les invitaba a realizar procesiones y otros actos religiosos orientados a conseguir este propósito. En resumen, lo que se les pedía era un comportamiento fervorosamente religioso. A cambio, si no había un cambio a mejor, la corte asumía el caso y empezaba el juicio contra los animales en cuestión.

Las cortes eclesiásticas asignaban representantes legales a los insectos o roedores que se sentaban en el banquillo. Las medidas tomadas para asegurar el proceso no eran precisamente simbólicas, sino que iban más allá de lo que uno podría imaginar. En 1519, por ejemplo, los habitantes de Glurns, en Italia, presentaron una denuncia contra los ratones que arruinaron las cosechas de la localidad. Una vez se inició el juicio, la corte designó un abogado al que se pidió que llevase el asunto «con cuidado, para que no haya lugar a quejas sobre el proceso».[257] También en el mismo siglo, pero en San Juan de Maurienne, Francia, los bichos acusados recibieron el apoyo legal de no uno sino dos juristas, uno de ellos procurador, «para evitar que los animales acusados estén en una situación de indefensión».[258]

Algunos de los juristas más destacados de la época se especializaron en estos procesos. Un ejemplo notable es el de Bartolomé Chassenée, que en 1540 llegó a la presidencia del Parlamento de la Provenza tras haberse granjeado una envidiable reputación como abogado a base de asumir este tipo de encargos, incluyendo por ejemplo la defensa de un grupo de ratas entre las que se encontraba nuestro amigo, el Barón Baldomero.

Los abogados que asumían estos encargos buscaban todo tipo de argumentos para construir una defensa efectiva. A menudo afirmaban que los acusados eran criaturas de Dios que tenían el mismo derecho que nosotros a disfrutar de los frutos que dé la Tierra. Otra línea recurrente pasaba por denunciar la invalidez de un juicio así, algo que seguro que muchos de vosotros habéis pensado desde el minuto uno.

Para asegurar que este argumento calaba, los juristas se esforzaban en recordar a la corte que sus clientes eran *bichos*. Atención a este proceso en el que el abogado de turno debía defender a unas langostas de la acusación popular:

> Caballeros, en la medida en que me han encomendado la defensa de estas pequeñas bestias, quisiera insistir en que iniciar un procedimiento contra ellas es un acto inválido, carente de fundamentos de Derecho. Confieso que me sorprende el tratamiento que se está dando a este asunto, hasta el punto de que se han formalizado acusaciones contra las langostas, como si hubiesen cometido algún crimen. ¿Cómo van a aportar información en su defensa? ¿Cómo van a comparecer ante la corte para responder por sus actos? Y, sobre todo, siendo criaturas tan idiotas, ¿cómo ignorar que este juicio sólo tiene sentido aparente en la medida en que se le pide a un intermediario como este servidor que hable a favor de las langostas y procure hacer una serie de argumentos que estos bichos jamás podrían entender o realizar? [...]. Por encima de cualquier cosa, quisiera recalcar que este juicio debe ser anulado, puesto que las bestias ni pueden ni deben ser citadas en un banquillo judicial, ya que un proceso así requiere que las partes sean seres capaces de razonar, requisito esencial para argumentar sobre la presunta culpabilidad de cualquier acusado de un delito.[259]

Este tipo de argumentación parece suficiente para explicar lo ridículos que eran aquellos juicios, puesto que desmonta el tratamiento de los animales encausados como si fuesen personas sujetas a derechos y obligaciones jurídicas. De hecho, resulta un tanto ridículo que un razonamiento así se tenga que hacer cuando ya se ha iniciado un proceso en el que, en efecto, un escarabajo recibe *ipso facto* el mismo estatus legal que cualquiera de nosotros.

Había otra maniobra a la que podían acudir los abogados defensores. Según un libro de Bartolomé Chassenée publicado en 1531, cabía argumentar que el animal acusado era un clérigo en su comunidad de bichos, lo que abría la puerta a un juicio diferenciado, en el que una autoridad eclesiástica tenía la palabra.[260] Aunque este argumento no llegó a emplearse en los casos documentados, resulta curioso que un experto como Chassenée pusiese esta defensa encima de la mesa en un libro, ya que de esta forma se abría la puerta a una discusión jurídica aún más extravagante, si cabe.

Los *juicios de bichos* exigían un recorrido exhaustivo por los muchos vericuetos de las leyes. Los jueces de la época parecían dispuestos a permitir todas estas argumentaciones, en aras de asegurar el debido proceso de los animales. Consideremos, por ejemplo, el caso de un juicio del siglo XIV, iniciado por un grupo de vecinos contra unas moscas. Para consternación de los demandantes, las moscas se negaron a comparecer en el banquillo. «Considerando su pequeño tamaño y el hecho de que no han sido localizadas», el juez optó por asignarles un representante legal, «para evitar que esto sucediese de nuevo».[261]

En ocasiones, los tribunales exoneraban a los acusados o, al menos, concluían que no tenían suficientes pruebas para condenar a los bichos. No obstante, lo habitual eran sentencias desfavorables, casi por defecto. Por lo general, los animales tenían tres oportunidades de comparecer en el juzgado y responder a las acusaciones que pesaban sobre ellos. De no hacerlo, quedaban sentenciados de forma automática. «Si, en efecto, los animales se presentaban en la corte, se les trataba como era habitual. Un trabajador del juzgado les leía sus derechos y el proceso podía comenzar.»[262]

Para asegurarse de que todas las criaturas condenadas eran conscientes de la sentencia condenatoria dictada en su contra, los jueces anunciaban en público su veredicto e incluso pegaban copias de la sentencia en los árboles de las zonas afectadas. En ocasiones, oficiales de la corte llevaban a algunos especímenes al banquillo y les informaban de la decisión antes de regresarles al campo, para que compartiesen la noticia con sus compañeros.[263]

Los jueces también notificaban a los condenados cuál era la penalización que sufrirían si insistían en dañar cultivos y cosechas o causar otro tipo de males: a saber, se enfrentaban a la excomunión de la Santa Iglesia. Así se zanjó, por ejemplo, el juicio de *El pueblo de Lombardía contra las langostas*:

> En el nombre de Dios omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, y de María, la Madre Bendita de nuestro Señor Jesucristo, y en virtud de la autoridad que nos brindan los santos apóstoles, Pedro y Pablo, así como del poder que nos otorgan las autoridades, declaramos a las langostas aquí convocadas culpables y les ordenamos, bajo pena de maldición y anatema, que se alejen de los viñedos y los campos de la comarca. Tendrán seis días de plazo para alejarse y cumplir la sentencia, que además les insta a no reproducir el daño causado en ningún otro lugar.[264]

El proceso era un tanto irónico y absurdo. Al final, los mismos insectos y roedores a los que maldecían los vecinos terminaban siendo proscritos por un juzgado, tras un proceso surrealista. Veo que ya tenéis algunas preguntas. Empecemos por la señora que se inspira en los payasos del circo para maquillarse...

[*A la espectadora no parece haberle hecho mucha gracia la referencia circense de Peter*.]

«Veo que los juicios de bichos *tienen cierta relación con la historia que contaste antes del Señor de las Ardillas, pero ¿qué tiene que ver todo esto con los incentivos, con los costes internos de las decisiones y con el resto de conceptos de los que tanto nos has hablado durante toda la función?»*

Bueno, no me queda claro lo primero, pero vayamos a lo segundo. Costes internos. Veamos. En la Europa moderna, la Iglesia católica cobraba una especie de impuesto a la población. Era el llamado diezmo eclesiástico.[265] En principio, el diezmo se cobraba sobre la producción de las tierras, el ganado, la caza, la pesca o el comercio. En la práctica, se exigía solamente sobre la agricultura y la ganadería. Ésta era una de las principales fuentes de financiación de la Iglesia y, a las puertas de la Revolución francesa, suponían dos tercios de los ingresos anuales de la institución.[266]

El diezmo se calculaba sobre los «rendimientos naturales» obtenidos. Se podía fijar un tipo u otro, dependiendo del lugar, el producto o la época. Con el trigo, el vino, la avena, la cebada y el centeno se pedían tasas más altas (*grosses dîmes*), mientras que con los vegetales, la leche o la

lana se exigían tributos más reducidos (*menues dîmes*), pero por lo general hablamos de una tasa del diez por ciento (como sugiere el propio nombre de esta contribución).[267] El cobro del diezmo se podía realizar directamente, aunque también había religiosos que delegaban el cobro en «granjeros de diezmo», una especie de recaudadores de impuestos que adelantaba un dinero a la Iglesia y se encargaba después de cobrar el tributo correspondiente.[268]

No era fácil que todos cumpliesen, como tampoco hoy es sencillo evitar la evasión fiscal o asegurar que se cumplan las leyes antidroga, antialcohol o antitabaco. El gobierno de entonces reconocía el derecho de la Iglesia a cobrar tributos y, en ocasiones, llegaba a facilitar la recaudación del diezmo aportando su autoridad o sus recursos. Sin embargo, el rol que jugaba el Estado era muy limitado: podía ayudar a confrontar a un vecino que se negase abiertamente a pagar, puesto que esto abría las puertas a un juicio y una condena, pero no era muy útil cuando el problema era la ocultación de ingresos, una práctica recurrente que permitía evadir una parte importante de los impuestos exigidos por la Iglesia, a base de infrarrepresentar las rentas conseguidas.

Había mil y una formas de escapar el diezmo.[269] Una vía era no declarar alguna de las parcelas cultivadas. Otra era esconder parte de la cosecha en el momento de evaluación por parte del recaudador de impuestos. Una treta algo más elaborada era la de rotar el grano cultivado. Bastaba con sustituir la semilla plantada por una que estuviese sujeta a tipos más bajos o, incluso, que no estuviese gravada por el diezmo. En ocasiones, incluso, se mezclaban distintas plantaciones para aprovechar la confusión y lograr un tipo más reducido.

Había otros agujeros en la ley que permitían desarrollar nuevas trampas. Por ejemplo, se suponía que los jardines estaban exentos del cobro del diezmo, puesto que lo cultivado junto al hogar era, a priori, para consumo propio. Esto hizo que cada vez más personas multiplicasen el tamaño de sus jardines, combinando la pequeña explotación de autoconsumo con cultivos más desarrollados, pensados para su venta comercial. Otro ejemplo: las gavillas que formaban las bases de los montones de cultivos estaban exentas del diezmo y los recaudadores no podían inspeccionar las bases de las pilas sin desgarrarlas, de modo que la gente ampliaba sus bases de pila y así esquivaba el diezmo.

También se explotaba otro vacío legal conocido como *rompu*, ligado a la base de cálculo. Por ejemplo, si la ley decía que el diezmo exigido fuese de una de cada doce roldanas, siempre se podían cultivar diecisiete roldanas y dejar cinco de ellas libres de tasa alguna. Todo porque, en muchos casos, no se cobraba un porcentaje, sino que se expresaban los pagos en relación con un peso o tamaño determinado.

Además, la variación en la producción, con cambios continuos de parcela a parcela y de agricultor a agricultor, facilitó tremendamente las estrategias evasivas más descaradas, puesto que esto frustraba la capacidad de los recaudadores de diezmo para discernir cómo evolucionaba cada plantación. Al no ser capaces de apreciar si una cosecha era mala o había sido alterada, no se podía exigir un pago mayor a los contribuyentes.

Por supuesto, los encargados de cobrar el diezmo hacían lo posible para controlar las cosechas y evitar abusos. No ignoraban lo que estaba pasando y, en la medida de lo posible, procuraban evitarlo. Por ejemplo, prestaban atención al clima y se esforzaban por conocer la productividad de cada cultivo, de modo que lograban evitar las estrategias más burdas de evasión, a base de construir estimaciones conservadoras de la producción agrícola. En cualquier

caso, era tan fácil que hubiese alteraciones y manipulaciones que, a la hora de la verdad, conseguir que los contribuyeses fuesen totalmente honestos «habría requerido todo tipo de recursos, incluyendo recaudadores, ayudantes... además de mucho tiempo.»[270]

Por este motivo, porque había muchos obstáculos que complicaban el perfeccionamiento del proceso de recaudación del diezmo, la Iglesia tuvo que diseñar nuevos mecanismos orientados a alterar los incentivos que enfrentaban los contribuyentes. Se trataba de algo así como un programa DARE, pero adaptado al Renacimiento. Con una diferencia, claro está: como era la Iglesia la que estaba al mando, cabía apelar a poderes sobrenaturales. Las sanciones divinas, como ya hemos comentado antes, tienen un peso especial. No en vano, la omnisciencia y omnipotencia de Dios asegura que los comportamientos inadecuados serán detectados y castigados. Se trataba, por tanto, de vincular claramente el diezmo a la fe de los creyentes.

En el esquema cristiano, el pecador simple y común era aquel que violaba algunas de las leyes de la Iglesia y, en consecuencia, se distanciaba del Señor. Acumular pecados implicaba un mayor alejamiento de Dios, al tiempo que aumentaba el tiempo que el devoto permanecería en el purgatorio, a la espera del perdón que le permitiese disfrutar de la vida eterna.

Más delicado era el asunto de la excomunión. Al dar este paso, la Iglesia estaba expulsando a una persona de la comunidad y, por extensión, del rebaño del Señor. Se rompían, por tanto, los lazos que hacían posible el perdón y, en última instancia, la salvación.[271] Como ya comentamos a la hora de hablar de las *benditas maldiciones* que tenían lugar en los siglos X, XI y XII, la amenaza de ser expulsado de la Iglesia podía concretarse de distintas maneras: desde una excomunión de rango menor hasta una de rango mayor o incluso una anatema. Lo primero suponía separarse de los Sacramentos, lo segundo de Dios y de la Iglesia y lo tercero implicaba una ceremonia de lo más dramática, hasta el punto de que se injuriaba al excomulgado en nombre de Dios y de otras figuras sagradas, haciendo explícita la entrega de su alma al mismísimo Satán.

Los castigos que recaían sobre quien recibía la excomunión se materializaban tras la muerte terrenal, con el paso por el purgatorio o el mismo infierno. Pero, además, parte de las consecuencias podía llegar también en vida, afectando a los excomulgados en su existencia terrenal: al quedarse fuera de la protección de la Iglesia y lejos de la gracia divina, uno quedaba expuesto a las maldades del demonio o los castigos del Señor, lo que podía suponer plagas, enfermedades y otros castigos aún peores, si cabe.[272]

La Iglesia desplegaba este tipo de sanciones supernaturales para asegurarse de que la evasión fiscal era lo más reducida.[273] Los religiosos declaraban pecado la evasión del diezmo y, de hecho, amenazaban con la excomunión y el anatema a aquellos que no cumplían con el pago de la tasa.[274] De hecho, la obligación de pagar el diezmo fue elevada por las autoridades religiosas hasta ser incluida como uno de los mandamientos de la Iglesia Católica.[275] No sólo eso: los párrocos repetían una y otra vez a los fieles la importancia de cumplir con este tributo.[276]

La definición de la evasión del diezmo como un pecado fue a más en la medida en que se conectó el pago no con la Iglesia, sino con el mismísimo Dios.[277] El IV Concilio de Letrán, celebrado entre 1215 y 1216, decretó que «el Señor concibe el pago del diezmo como una muestra de lealtad por parte de sus fieles».[278] En este sentido, se definió el tributo «no sólo como un pago necesario, sino como una obligación derivada en virtud de las leyes divinas».[279]

Evadir el diezmo era, por tanto, sinónimo de negar a Dios. El teólogo Alexander de Hales lo explicaba así en la Francia del siglo XIII: «Los cristianos deben aportar la décima parte de sus cosechas, o más, si quieren entrar en el reino de los cielos.»[280]

[*La mujer cuyo maquillaje llamó la atención de Peter parece algo frustrada y toma la palabra, interrumpiendo a nuestro maestro de ceremonias*.]

«Vale, ya veo a dónde quieres llegar. Nos quieres hablar de moralidad tributaria y evasión fiscal. Pero ¿qué pasa con los juicios de bichos*? ¿Qué tienen que ver con todo esto?»*

Paciencia, Mimi. En seguida lo entenderás.

Como os estaba comentando, las sanciones supernaturales que imponía la Iglesia tenían el poder de reducir la evasión fiscal en el pago del diezmo, pero seguía habiendo un problema: ¿qué pasaba si la gente no creía en el poder de esas sanciones? Al igual que ocurría con las *benditas maldiciones* que describíamos hace un rato, los pronunciamientos de los clérigos contra quienes evadían el pago del diezmo podían afectar a los incentivos de los contribuyentes porque, por mucho que la Iglesia no tuviese mecanismos efectivos para asegurar las contribuciones, los ciudadanos tenían un incentivo religioso y moral para cumplir con las reglas. No obstante, a diferencia de lo que pasaba en los siglos X, XI y XII, la situación había cambiado en la Europa del Renacimiento. Ahora, los curas ya no tenían un monopolio total y absoluto sobre las creencias religiosas de los ciudadanos, al contrario que antaño.

[*La espectadora vuelve a interrumpir*.]

«¿Por qué?»

En gran medida, por la herejía.

«¿Herejía? ¿Te refieres a la gente que rinde culto al demonio y esas cosas?»

[*Un espectador con aspecto tenebroso empieza a gritar consignas satánicas. Por lo visto, se ha dado por aludido... Mientras tanto, parece que al sacerdote le da un pequeño mareo*.]

No, no me refiero a ese tipo de herejía, pero bueno, gracias por el entusiasmo...

En los años anteriores a la Reforma Protestante, y durante el apogeo de la misma, fueron a más las sectas o grupos que cuestionaban el monopolio de la Iglesia católica en todo lo relativo a lo que podríamos designar como la *gestión* de la *salvación* humana... Una de las sectas más importantes de la época eran los llamados valdenses.

Su origen está en Lyon, en la Francia de finales del siglo XII. Durante sus primeros cien años, se expanden por el Languedoc, al sur del país galo, y también llegan a Austria, Bohemia o el este de Alemania. Los valdenses no suponían una gran amenaza para el poder de la Iglesia católica. Su interpretación religiosa no era tan rupturista como la de otros grupos que llegarían después. Podemos decir que solamente eran marginalmente heterodoxos. La presión inquisitorial terminó frenando su auge, hasta el punto de que muchos valdenses volvieron a asimilar el catolicismo con cierta facilidad y rapidez.

Sin embargo, una rama de los valdenses demostró tener mucha más resistencia y tozudez. Sus seguidores venían de Lombardía, en Italia, y fueron ganando peso en los siglos XIV y XV, precisamente cuando los *juicios de bichos* estaban en pleno auge. Inicialmente, la herejía que perpetraba esta secta era sencilla: defendían el derecho a dar sermones sin permiso papal. En cuanto a la doctrina, eran católicos ordinarios, sin mayor desviación respecto a la línea marcada por la Iglesia de Roma. Sin embargo, en los siglos XIII y XIV se produce un cambio y, poco a poco, los valdenses abrazan ideas más rupturistas.

Al contrario de lo que ocurriría con los grupos protestantes, los valdenses seguían las directrices esenciales del catolicismo con notable apego. Se bautizaban, iban a misa, recibían los sacramentos, abrazaban la doctrina de la Iglesia sobre la importancia de hacer el bien... No eran, en absoluto, «herejes radicales», puesto que no cuestionaban ninguno de los fundamentos de la fe católica.[281]

Sin embargo, los valdenses chocaban con algo importante para nuestra historia: en la medida en que cuestionaban la autoridad eclesiástica, su mirada chocaba frontalmente con la concepción de los clérigos como figuras clave para la Iglesia y para la vida en comunidad. Los valdenses eran donatistas: según su pensamiento, el poder de cada persona a la hora de relacionarse con lo divino no depende de su condición como religioso o laico, sino de su rectitud a la hora de ser bueno y justo.

Este pensamiento atacaba el concepto de autoridad eclesiástica de no una, sino dos maneras. Para empezar, sugería que los religiosos no tenían el poder que decían tener para influir en la relación de cualquier devoto con Dios. Además, como solían criticar lo que entendían como actos de corrupción perpetrados por el clero, su donatismo sugería que la autoridad divina de los curas era nula.

De estas interpretaciones surgen importantes problemas para el cobro del diezmo. Si los religiosos que demandaban el pago de dicha contribución no tenían línea directa con Dios e incluso eran corruptos, ¿por qué hacerles caso y pagar el diezmo en vez de limitarse a contribuir dependiendo del ánimo de cada uno? A comienzos del siglo XVI, el predicador Pierre Griot afirma en la Provenza que «no es pecado negarse a contribuir al diezmo si los curas que lo reclaman no se comportan como deberían». Más franco aún era un valdense de la época que afirmaba que «Dios nunca ordenó el pago del diezmo».[282]

Igualmente importante para todo esto era que los valdenses rechazaban el poder de los clérigos para proceder a la excomunión y los anatemas. Al hacer esto, negaban la validez de sus sanciones sobrenaturales. Como afirmaba un valdense que fue excomulgado en 1486, «se nos enseñó que las sanciones de la Iglesia no golpearían a nadie y deberían ser ignoradas».[283] Otro testimonio de similar perfil reconocía que los valdenses le enseñaron «a obviar las censuras, bulas e indulgencias de la Iglesia, puesto que simplemente se trataba de invenciones concebidas para sacarle dinero a los fieles».[284] El inquisidor Bernard Gui describió la secta apuntando que «no acepta las sanciones canónicas ni tampoco los decretos o constituciones del pontífice soberano».[285] Entre sus miembros, «la censura eclesiástica no tenía validez».[286] De hecho, para los valdenses, amenazarles con excomunión o anatema «era lo mismo que no decirles nada».[287]

Pero los valdenses iban más allá y también negaban la misma existencia del purgatorio. Según uno de sus proverbios, «en el otro mundo hay sólo dos caminos, el del paraíso y el del infierno, de modo que no existe ningún purgatorio».[288] Al igual que ocurría cada vez que

negaban la autoridad eclesiástica, «negar la existencia del purgatorio tenía importantes consecuencias», puesto que la creencia parecía estar muy asentada en la mente y el corazón de miles de personas que, de forma progresiva, habían aceptado aspectos como el pago del diezmo con el ánimo de que los religiosos intercediesen en su nombre ante Dios y les ayudasen a superar un eventual paso por el purgatorio. [289]

Había clérigos que se defendían de los ataques equiparando a los valdenses con las brujas, una asociación «justificada por los teólogos a partir de la idea de que los valdenses, inicialmente comprometidos con la pobreza y el ascetismo, se habían desviado progresivamente hacia la brujería».[290] La sospecha se alimentaba también del hecho de que los valdenses celebrasen sus reuniones en secreto y por la noche. Los religiosos imputaban a estos encuentros todo tipo de desviaciones: orgías, sexo demoníaco y otras licencias por el estilo.

> Llegado el siglo XV, la brujería no sólo había sido definida firmemente como una forma de herejía, sino que había quedado equiparada a las actividades de los valdenses.»[291] En la región del macizo del Jura, «la identificación de los valdenses con la brujería era tan fuerte que mencionar a esta secta era sinónimo de referirse al *sabbat*, es decir, los encuentros nocturnos de las brujas.[292]

Al enfrentar una amenaza de este calibre, los religiosos buscaron formas de aumentar la fe de los ciudadanos en el poder de la Iglesia. Los costes internos de la evasión del diezmo se vieron reducidos a raíz del recelo hacia el clero despertado por los valdenses. La respuesta fue impulsar los *juicios de bichos*.

Los eclesiásticos que administraban aquellos procesos judiciales tan surrealistas se encargaban de conectar las pestes y otros males sufridos por la población con las malas prácticas de quienes evadían el pago del diezmo. Atención a esta sentencia dictada en Troya, Francia, en el año 1516, con ánimo de condenar a unos insectos por haber destrozado las propiedades de los vecinos:

> En el nombre de Dios omnipotente, del Padre, del hijo y del Espíritu Santo; de la Virgen María, madre de nuestro Señor Jesucristo; de la autoridad que me conceden los apóstoles Pedro y Pablo; y del poder que hemos delegado en la Iglesia para este asunto: condenamos los actos de estos animales y les ordenamos, so pena de maldición y anatema, que dejen los viñedos de la localidad en los próximos seis días y no vuelvan a causar daños en Villenauxe o cualquier otro punto de la diócesis de Troya. Si, pasados esos seis días, estos animales no han obedecido punto por punto esta sentencia, entonces al séptimo día, en virtud del poder y la autoridad que antes mencionamos, no dudaremos en pronunciarnos contra estos insectos a base de maldiciones y anatemas. En paralelo, ordenamos también a todos los ciudadanos de Villenauxe, sea cual sea su clase, mérito o condición, que sirvan lo mejor posible a Dios, puesto que de él depende el bien en la Tierra y, por tanto, sólo él puede librarnos de una plaga así. Ordenamos también a la ciudadanía que se entregue a la fe en sus oraciones y en sus buenas obras, y también le recordamos que deberá pagar el diezmo sin fraude y de acuerdo con las costumbres de la zona.[293]

Hay un par de cosas que llaman la atención en esta sentencia. Para empezar, la sanción anunciada contra los insectos es similar a la que se manejaba con los evasores del diezmo: se habla de maldición, anatema, excomunión...; se invoca a la Sagrada Trinidad, a la Virgen María y a los apóstoles...; etc. De esta forma, condenando a los bichos de forma similar a lo que ocurría con los evasores del diezmo, los religiosos lograban convertir a los animales acusados en la mejor prueba de la legitimidad de sus poderes sobrenaturales, al tiempo que colocaban a los incumplidores fiscales en el mismo plano que los bichos causantes de plagas y otros males.

Además, la sentencia exige explícitamente a los ciudadanos que, para lograr el esperado control de los animales, dejen de buscar fórmulas para reducir sus contribuciones a la Iglesia. Al hacerlo de forma directa, se sugiere a los denunciantes que su evasión tiene que ver con las plagas y, por tanto, se vincula el pago de la tasa a la eventual mejora en la protección de las tierras y la propiedad. De hecho, la sentencia incluye una amenaza velada de futuras plagas, como forma de mantener en pie el miedo a las consecuencias de un impago del diezmo.

Exhortando a los ciudadanos a pagar por completo el diezmo era un punto central de buena parte de las sentencias de los *juicios de bichos*. Recordemos el caso de *El pueblo de Lombardía contra las langostas*. En primer lugar, la corte italiana condenaba a los acusados y amenazaba con el anatema como castigo último en caso de que no se cumpliese la sentencia. Eso ya lo explicamos cuando empezamos a hablar de este tema. Sin embargo, lo que no os dije antes es que, a renglón seguido, la sentencia exigía a los denunciantes que actuasen con especial devoción y «pagasen el diezmo sin fraude, según las costumbres de la parroquia».[294]

[*Toma la palabra el hombre que antes lanzó un exabrupto satánico*.]

«Entonces, la Iglesia empleaba los juicios como una nueva oportunidad para pontificar y sermonear a la población. Pero ¿de qué les servían aquellos procesos a la hora de asegurar que los ciudadanos crean en las sanciones divinas que anunciaban los curas?»

Bueno, los *juicios de bichos* tenían dos posibles resultados. El animal acusado podía huir o morir, aliviando las propiedades de los demandantes, o podía permanecer en la parroquia, aumentando los daños causados.

Los juicios que concluían en el primer resultado evidenciaban la validez del poder sobrenatural de los sacerdotes. Si los animales condenados desaparecían de la zona al poco de celebrarse el proceso judicial contra ellos, la implicación era clara: si se marchaban o incluso si se morían era por la intervención de la Iglesia y sus amenazas. Esto permitía a los clérigos jactarse de lo ocurrido y anotarse el tanto ante los fieles.

Sin embargo, cuando ocurría el segundo resultado y los animales acusados permanecían en las tierras de los fieles, se abrían las puertas al descrédito de los religiosos. Si los bichos ignoraban las sentencias pronunciadas tras los juicios, parecían poner en duda la validez de los conjuros enunciados por los clérigos.

Un rasgo muy relevante de la justicia es la capacidad de aplicar la ley de forma efectiva. En aquellos juicios, un factor jugaba a favor de la Iglesia: la mayoría de los insectos y roedores contra los que se iniciaban los juicios eran animales itinerantes. Las ratas que destrozan un campo buscan otro en cuanto lo han agotado. Las langostas hacen algo similar. Además, las pestes pueden morir naturalmente con el paso de los días o incluso ser detenidas y controladas por ciertos animales depredadores. Por tanto, era sencillo que, en un corto espacio de tiempo, los males denunciados ante la corte desapareciesen de forma paulatina, dando pie a que los religiosos se atribuyesen la mejora y la presentasen como una muestra de su poder y su autoridad.

La probabilidad de que los problemas denunciados se remediasen por sí solos era alta, sobre todo si se manejaban plazos adicionales a través del tiempo otorgado a los animales para cumplir la sentencia. Por tanto, las cortes eclesiásticas que acogían estas deliberaciones tenían un incentivo para dilatar los plazos y así hacer más probable que las pestes o ataques remitiesen a su debido tiempo.

Y, al igual que ocurre hoy, había muchas formas de retrasar el funcionamiento de la justicia. Para empezar, la admisión dependía de los propios eclesiásticos. Además, todo el proceso estaba controlado por ellos. Tomemos, por ejemplo, el caso de unos gorgojos encausados en 1587 por «depredar los viñedos y causar un perjuicio incalculable a la comunidad».[295] ¿Cuál fue la duración de aquel proceso? ¡Ocho meses! Y no hablamos de un caso aislado, ni mucho menos.

> Los retrasos estaban a la orden del día» en los *juicios de bichos*.[296] Una y otra vez, los responsables de los tribunales «encontraban todo tipo de motivos para retrasar el veredicto».[297] Incluso cuando se llegaba al final, había fórmulas que permitían extender más los plazos. Por ejemplo, un juicio se saldó con una orden de expulsión que, además de los seis días adicionales, incluía un permiso adicional de catorce días debido a la posibilidad de que algunos de los bichos fuesen hembras embarazadas...[298] En el caso de *El pueblo de Lombardía contra las langostas*, la espera era la estándar: seis días para cumplir la sentencia, pero tras un proceso muy largo y prolongado.

Los jueces no lo dudaban a la hora de brindar todo tipo de permisos especiales a los abogados de los animales acusados. Además, «lejos de ejecutar los procesos con cierta celeridad, los juicios se desarrollaban en la más absoluta solemnidad, pasando con parsimonia por todos los requisitos legales que, a menudo, se obviaban o se tocaban superficialmente en los juicios normales y corrientes».[299] Como afirmó un magistrado, «los argumentos de la defensa frente a las acusaciones de la comunidad deben ser analizados y considerados con cuidado, de modo que procede un examen sobrio y maduro de la información presentada ante la corte».[300] «Cuidado», «examen sobrio y maduro»... Sin duda, distintos eufemismos para ocultar que, en realidad, el propósito era dilatar el juicio el máximo tiempo posible.

Para los magistrados que tutelaban estos procesos, no parecía haber excusa o argumento dilatorio digno de ser descartado. Chassenée, por ejemplo, sostuvo que las ratas a las que representaba ante la corte no podían asistir al juicio porque el anuncio público del proceso no había llegado a sus oídos, lo que impedía que las ratas se diesen por aludidas y compareciesen ante el juez. En la siguiente sesión, de nuevo con las ratas ausentes, Chassenée argumentó que sus clientes no aparecieron porque algunas de ellas estaban viejas y enfermas, de modo que necesitaban plazos más largos para desplazarse hasta el juzgado. Pero tampoco así hubo suerte, ante lo que Chassenée declaró que las ratas habían vuelto a ausentarse debido al ataque de unos gatos que, al parecer, les impidió llegar a la ciudad. Una y otra vez, estas maniobras fueron toleradas por los magistrados.

Otro ejemplo es el del caso de los gorgojos al que nos referíamos antes. Los demandantes se cansaron de los continuos retrasos conseguidos por el abogado defensor y, desesperados, propusieron un acuerdo como fórmula de resolución del conflicto. Su representante diseñó un contrato bastante razonable, con cesiones por ambas partes. A los bichos se les garantizaba incluso una finca propia, llamada La Grand Feisse. Aunque los jueces permitieron que se realizase esta petición, el abogado defensor de los gorgojos afirmó que la propuesta era inaceptable, puesto que La Grand Feisse era un terreno mediocre y carente de las necesidades

básicas para el sustento de sus representados. Por si todo esto no fuese suficiente, la corte respondió enviando a algunos expertos a estudiar la finca en cuestión, lo que no hizo más que prolongar nuevamente los plazos del juicio.

Para colmo, el archivo documental que recopila la información relativa a este juicio está incompleto. No es broma: las últimas páginas del proceso fueron corrompidas por algún bicho. Sin embargo, basta con repasar los documentos que sí han llegado a nuestros días para saber, por ejemplo, que el drama se prolongó durante un año, en línea con la costumbre de alargar los procesos durante meses y meses.[301]

[*El espectador satánico quiere volver a tomar la palabra*.]

Dime, Ozzy...

«¡Ya lo tengo!»

Sorpréndenos.

«En algún momento, los insectos y los roedores tenían que morir. Es pura naturaleza. Por tanto, prolongar los juicios hacía que pareciese que los bichos fallecían por las sentencias dictadas en las cortes eclesiásticas, lo que a su vez convencía a la gente del poder de los religiosos y, en consecuencia, reducía la evasión fiscal a la hora de abonar el diezmo. La clave era alargar y alargar los juicios, hasta que muriesen los animales acusados.»

Vas por buen camino, pero no es exactamente así. Como dices, alargar el juicio garantizaba que los bichos terminarían desapareciendo, lo que ayudaba a consolidar la autoridad de los clérigos. De hecho, si los procesos se estiraban hasta el invierno, la llegada del frío podía hacer el trabajo y terminar con las plagas. El problema, eso sí, era que los ciudadanos podían percatarse de la correlación entre la duración de los juicios y la resolución de los problemas. Hasta el agricultor menos preparado podía entender que el paso del tiempo jugaba siempre a favor de la erradicación de las plagas. Por tanto, un *juicio de bichos* que se alargase lo suficiente como para coincidir con la retirada de los animales acusados podía terminar despertando dudas entre la población. Si a los curas se les iba la mano, podía calar la idea de que la solución contra las plagas y ataques no venía de la intervención divina, sino que era sencillamente la consecuencia del paso del tiempo.

En sentido inverso, cuanto más rápido era el juicio, más convincentes podían resultar los religiosos, pero sólo en el caso de que la plaga terminase remitiendo. Por tanto, aunque no era fácil encontrar el equilibrio ideal, un escenario perfecto para los curas pasaba por lograr que los juicios fuesen rápidos pero, una vez concluidos, arrojasen los resultados esperados. Se trataba, por tanto, de cuadrar el círculo, puesto que un proceso abreviado implicaba menos tiempo para la reducción del daño.

Los eclesiásticos enfrentaban la necesidad de poner en la balanza dos cuestiones contrapuestas. Un juicio más convincente era un juicio más breve... pero uno más corto tenía menos probabilidad de concluir de la forma esperada. Para los religiosos era fundamental

encontrar un punto de equilibrio, puesto que cada proceso satisfactorio servía para reforzar la autoridad de los clérigos ante los fieles, lo que redundaba en menos evasión fiscal en el pago del diezmo.

Obviamente, los curas sabían que se jugaban mucho y, precisamente por eso, los *juicios de bichos* tenían lugar solamente cuando los clérigos consideraban que iba en su interés aceptarlos. En este sentido, si se entendía que la ciudadanía tenía la suficiente fe en la legitimidad de los clérigos y, en consecuencia, la evasión del diezmo era baja, era más probable que se rechazasen las denuncias, puesto que se entendía que había más riesgos que beneficios potenciales. En estos casos, los religiosos se limitaban a decirle a los fieles que rezasen para que las cosas mejorasen.

Por el contrario, en aquellas regiones en las que la fe de los ciudadanos en la legitimidad de las sanciones sobrenaturales anunciadas por los curas estaba en entredicho, la evasión del diezmo era mayor y, por tanto, había incentivos para que la Iglesia buscase revertir la situación a base de reforzar su autoridad a través de los *juicios de bichos*. En estos casos, sí era habitual que se aceptasen las peticiones ciudadanas de este tipo de procesos.

En otras palabras, lo que hacían los clérigos era analizar con cuidado a su audiencia, estudiar el grado de compromiso con la fe de su público, considerar el nivel de recaudación observado en las campañas del diezmo... y actuar en consecuencia.

[*El economista interrumpe*.]

«¿Y qué pasaba allí donde no había creyentes?»

Bueno, si los ciudadanos no creían que la Iglesia podía interceder ante Dios para buscar la salvación de los fieles, entonces no tenía sentido organizar *juicios de bichos.*

«¿Por qué no?»

Bueno, porque quienes no creían en absoluto en la legitimidad de los eclesiásticos para invocar sanciones sobrenaturales contra los que esquivasen el pago del diezmo, entonces tampoco debían creer en la capacidad de los clérigos para acabar con las plagas y los ataques de los animales en cuestión. En este tipo de situación, es difícil imaginar a alguien planteando un proceso judicial de este corte.

De modo que realizar los *juicios de bichos* donde sí había fe no era lo más atractivo, pero desarrollar dichos procesos judiciales en lugares donde la Iglesia estaba en retroceso tampoco era especialmente aconsejable. Por tanto, estas dinámicas se daban sólo en aquellas comunidades en las que se daba una situación intermedia: había suficiente respeto a la autoridad eclesiástica como para pensar que podían acabar con las plagas, pero también había suficiente recelo hacia el clero como para esquivar el pago del diezmo.

[*El economista vuelve a levantar la mano*.]

¿Más preguntas?

«Es una historia divertida, otra vez más, pero ¿dónde está la evidencia que demuestre...»

Ya estás con la «evidencia»... ¿Qué tipo de «evidencia» necesitas esta vez para creerte mi «historia divertida»?

«Pues, en este caso, me gustaría saber qué ocurría con los niveles de recaudación del diezmo. Si tu teoría es cierta, las comunidades en las que empezaba a calar la influencia de los herejes deberían arrojar cifras decrecientes en el pago del tributo. Del mismo modo, allí donde se dieron juicios de bichos *cabría esperar un aumento de los ingresos.»*

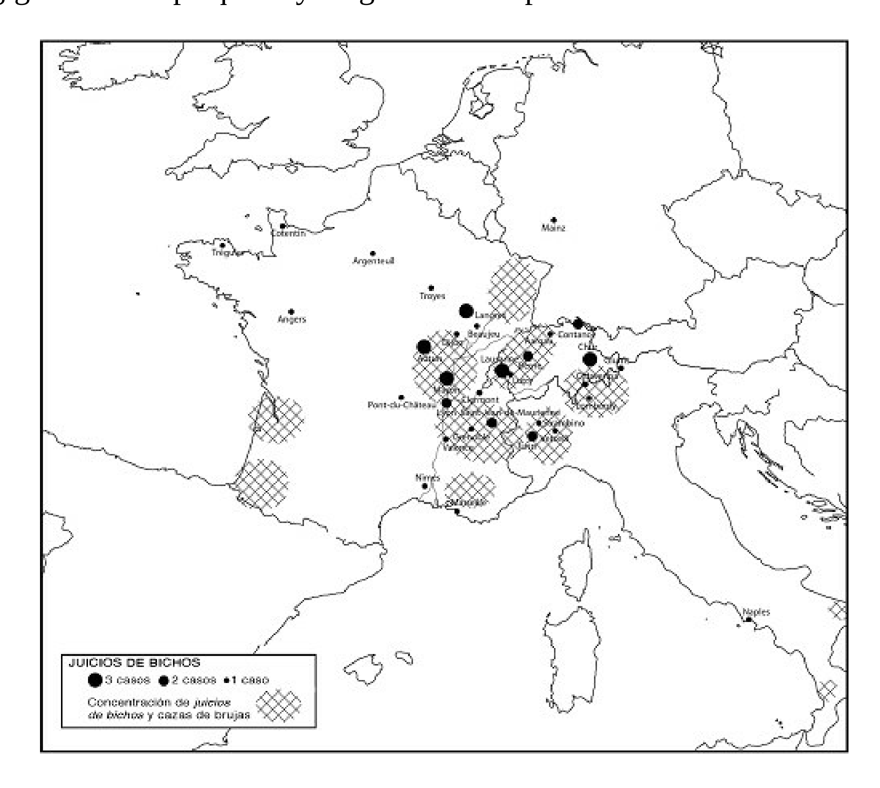
Bueno, tienes razón en que sería un buen indicador. Sin embargo, no tengo los datos de recaudación del diezmo desagregados por parroquias, menos aún series temporales que permitan discriminar entre la recaudación previa y posterior a los *juicios de bichos*. En muchos casos, de hecho, la documentación disponible ni siquiera precisa con exactitud el año en que se desarrolló cada procedimiento, de modo que...

«¡Ajá! Entonces estás admitiendo que no tienes evidencia y que...»

Espera un poco, Spock. Tienes a bien presentarte como un científico inteligente, ¿no? Entonces podrás imaginar alguna otra forma de poner a prueba mis argumentos, sin necesidad de acudir a unas cifras de recaudación que, lamentablemente, no están a mano.

«Bueno, pues a ver así: los juicios de bichos *deberían concentrarse geográficamente allí donde había más herejes cuestionando el pago del diezmo.»*

Correcto. Ese examen es el que he procurado realizar. ¿Por qué no os dais la vuelta y echáis un vistazo al gigantesco mapa que hay colgado en esta pared del circo?



[*Ania toma la palabra*.]

«¿Qué representa?»

Bueno, Ania, este mapa nos muestra cuáles eran las *zonas calientes* de Europa para todo lo tocante a los *juicios de bichos* y las revoluciones herejes. Se circunscribe al período que va de 1450 a 1700.

[*Un espectador bigotudo hace un comentario*.]

«¿Soy yo o parece que coinciden?»

Así es, hay una notable coincidencia geográfica. Para construir el mapa, he reproducido cuarenta y seis casos de *juicios de bichos*. La serie arranca en 1451, con un pleito contra las ratas que tuvo lugar en Berna, Suiza. Los últimos casos documentados son de finales del siglo XVII. Los dos procesos tuvieron lugar allá por el año 1680, en las localidades de Chur, en Suiza, y Constanza, en Alemania. El denominador común: se trataba de denuncias populares dirigidas contra gusanos.[302] Hay un caso posterior que no he podido concretar y, por tanto, se ha quedado fuera. Por lo visto, hubo un juicio algunos años después en el norte de España, cerca del sudoeste francés, pero no he podido confirmar de manera definitiva la celebración de dicho proceso. La principal fuente que he empleado para registrar la evolución de los *juicios de bichos* es un libro de Edward Payson Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*.[303]

Cada círculo del mapa muestra la ubicación geográfica de al menos un proceso de este tipo. Los de mayor tamaño muestran lugares en los que tuvieron lugar al menos tres juicios así, mientras que los de tamaño intermedio enseñan demarcaciones en las que se celebraron dos juicios de este tipo y los más pequeños aluden a regiones en las que se dio un único procedimiento judicial contra bichos u otros animales.

Los cuadros rayados reflejan las regiones con mayor presencia de valdenses y la concentración geográfica de juicios por brujería. El período estudiado va de 1450 a 1700.[304] Entre los territorios con mayor actividad valdense aparecen la Provenza francesa o las regiones italianas de Piamonte y Calabria.[305] En lo referido a los juicios por brujería, se concentran así: en Francia, al sur de la Borgoña, en la confluencia del Ródano con los Alpes y al este de Lorena; en Suiza, en los cantones de Berna, Vaud, Lucerna y Neuchâtel. Los datos, en este caso, provienen de las investigaciones de Marc Carlson.[306]

[*El economista interrumpe*.]

«Pero ¿por qué hablas de juicios por brujería? ¿No estábamos con los valdenses?»

Bueno, parece que estás un poco despistado, porque eso sí que deberías entenderlo. ¿Alguien puede ayudarle? ¿Por qué tiene sentido fijarse en la distribución geográfica de los juicios por brujería como forma de aproximarse a la fuerza local de los valdenses?

[*Ania alza la mano*.]

«Bueno, a los valdenses se les acusaba abiertamente de brujería.»

Eso es. Como recuerda Ania, «la brujería era imputada de forma recurrente a los valdenses».[307] Seguro que esto era un problema para ellos, pero para los economistas es una ventaja, ya que «la insistencia en la naturaleza herética de las brujas hacía que, de forma recurrente, las brujas y los herejes fuesen enjuiciados juntos».[308] Esto nos permite hacer un mapa como el que os he enseñado, en el que podemos ubicar con claridad dónde era mayor la influencia valdense.

Obviamente, hay limitaciones de información que complican el trabajo estadístico. Tenemos una muestra incompleta de los *juicios de bichos*, que probablemente aparecen subestimados en las fuentes que tenemos hoy. También cabe pensar que la información sobre los juicios por brujería tiene ciertas carencias.[309] Por ejemplo, hay testimonios que explican este tipo de procesos pero no concretan el lugar exacto en el que se celebraban. Por tanto, hay que analizar todas estas cuestiones con cierta reserva y cautela.

Además, aunque los religiosos franceses, italianos y suizos asociaban a los valdenses con la brujería y la veían como una forma de herejía, no todos los enjuiciados por ésta eran necesariamente valdenses. Al fin y al cabo, había otros grupos de herejes en la Europa de entonces, si bien los valdenses eran una de las sectas más importantes.

En la práctica, la brujería podía ser imputada a todo tipo de personas sobre las que existía una cierta desconfianza. No obstante, los juicios por brujería sirven, al menos, para aproximarnos a una realidad relevante para estudiar los *juicios de bichos*. En ambos casos, estos procedimientos eran más comunes allí donde la creencia en la autoridad de los religiosos estaba más debilitada. No en vano, se decía que «la brujería germina allí donde ha calado la herejía», por tanto podemos interpretar el mapa como una aproximación a la realidad en la que se celebraban los *juicios de bichos*.[310]

Es obvio que estos procesos y los juicios por brujería «exhiben una correlación a lo largo del tiempo y el espacio».[311] El mapa deja claro un patrón: los religiosos conducían *juicios de bichos* allí donde los herejes tenían más fuerza y, por tanto, la autoridad eclesiástica estaba cuestionada. Hablamos, por tanto, de demarcaciones en las que la evasión del diezmo era más alta. Es el caso del este de Francia, el norte de Italia y el oeste de Suiza, tres zonas en las que también había una notable presencia valdense y un buen número de tribunales investigando acusaciones de brujería.

El patrón es imperfecto. Por ejemplo, en la costa oeste de Aquitania, en el sudoeste francés, el número de juicios por brujería era muy alto... pero no había *juicios de bichos*. También tenemos la incógnita del episodio ocurrido en España, así como otros posibles procedimientos contra animales ocurridos en el noroeste galo. Hablamos, en todos estos casos, de áreas en las que también hubo algunos juicios por brujería, pero no un número excesivo.

Pero, más allá de las excepciones, si la presencia de valdenses y la prevalencia de juicios por brujería nos permite conocer en qué lugares había más fieles dudando de su fe, entonces resulta más fácil entender por qué algunos religiosos celebraban este tipo de procedimientos. Obviamente, hay limitaciones que...

[*El hombre del* piercing *toma la palabra*.]

«¿Y qué pasa en el sudoeste francés? Ahí no había juicios de bichos.»

Bueno, la zona a la que te refieres fue conocida por el auge del protestantismo. Abarcaba desde La Rochelle hasta Grenoble. Fue un territorio clave para la reforma desde 1550 hasta el final de las Guerras de Religión que vivió Francia. Languedoc y otras localidades de esta zona llegaron a celebrar «huelgas de contribuyentes»: desde la década de 1560, los ciudadanos se negaban abiertamente a pagar el diezmo a la Iglesia.[312]

Entre los *juicios de bichos* celebrados en Francia a partir de la segunda mitad del siglo XVI, ninguno ocurrió en las áreas de creciente presencia protestante. Sólo dos procedimientos de este tipo tuvieron lugar cerca de la zona: uno en la comuna de Valença, en 1585, y otro en San Juan de Maurienne, en 1587. Aquí, los hugonotes tenían mucha menos fuerza.[313]

El área de influencia protestante coincide con las zonas en las que se había debilitado especialmente la creencia en los poderes sobrenaturales de los religiosos, de modo que ni siquiera las plagas empujaban a la ciudadanía de vuelta a la Iglesia. No es casualidad, de hecho, que en esta zona estén ubicadas las *Provincias Unidas del Midi*, una suerte de alianza territorial conformada por hugonotes en la segunda mitad del siglo XVI. Por otro lado, las «huelgas de contribuyentes» también se concentraban en estas regiones. Parece claro, por tanto, que la fe en la autoridad de los religiosos estaba bajo mínimos, porque no sólo no se acudía a ellos para pedir soluciones ante las plagas, sino que ni siquiera se cumplía con el pago del diezmo.[314] De modo que, al contrario de lo que decía nuestro amigo economista, no hablamos de meras interpretaciones sino de una realidad histórica que se puede plasmar de manera gráfica.

Resulta sorprendente descubrir que los *juicios de bichos* no eran una práctica oscura de algún país atrasado, sino que tenían lugar en algunos de los lugares más avanzados de la Europa moderna. Por ejemplo, la nación que acogió más procesos de este tipo era Francia. En palabras de un historiador, «hablamos del país más rico y poblado de Europa, además de un país con una organización territorial clara y coherente».[315] De hecho, podría decirse que, en pleno auge de los *juicios de bichos*, Francia era «la nación más poderosa del continente».[316] Por tanto, no puede decirse que hablemos de procesos primitivos, sino de la respuesta a las tensiones que generaba el auge de la herejía y la caída en los ingresos derivados del diezmo.

Por otro lado, la distribución geográfica de los juicios que hemos detallado en el mapa pone de manifiesto que, lejos de ser un fenómeno de zonas rurales, la mayoría de los procesos tenía lugar en poblaciones más urbanizadas. Las áreas con más herejes, ubicadas al Este, eran también las que tenían ciudades de mayor tamaño.[317]

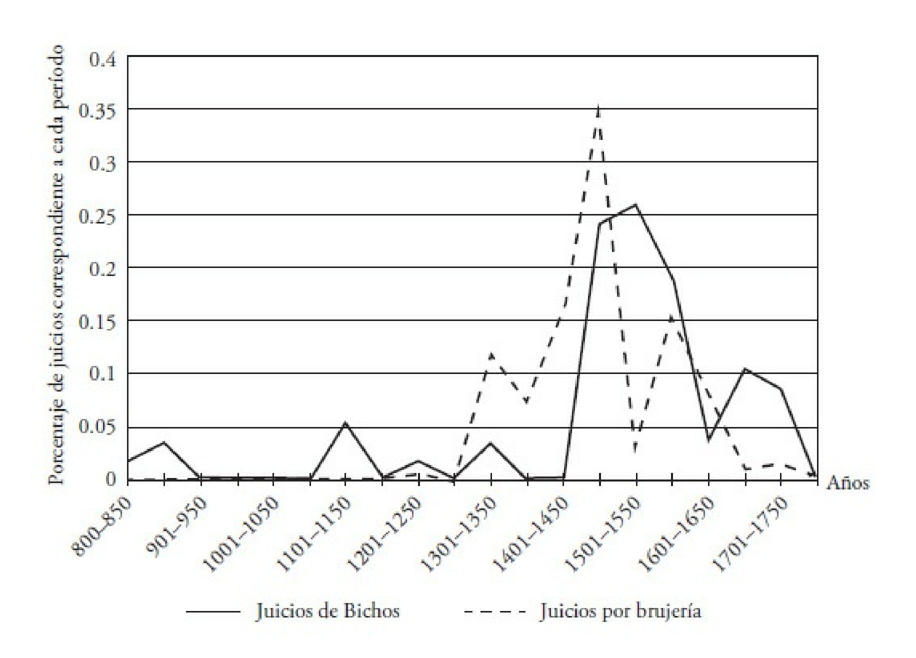
El patrón no se ciñe simplemente a Francia: ocurría lo mismo en Italia y Suiza. Tampoco aquí hablamos de un clero enloquecido que se lanzaba irracionalmente a procesar insectos, sino que estamos, de nuevo, ante territorios con un creciente número de herejes y una preocupante caída en los ingresos del diezmo.

[*El economista vuelve a intervenir*.]

«Bueno, vale. Pero aquí va otra duda. Has presentado la dispersión geográfica de los períodos de los juicios de bichos *y de los procesos por brujería. Pero ¿qué hay de la dispersión temporal? En teoría, si ambos fenómenos iban de la mano, ¿no deberíamos*

tener algún tipo de estadística que enseñe cómo los juicios de bichos *aumentan coincidiendo con el auge de las acusaciones de brujería?»*

Muy agudo, pero no me vas a pillar. Por favor, acompañadme todos al final de la habitación. Atentos a este cuadro. Es un gráfico que responde precisamente a lo que estaba comentando el economista...



Distribución temporal de los juicios de bichos y los juicios por brujería

En el gráfico tenemos reflejados sesenta y dos *juicios de bichos* y quinientos setenta y dos procesos por brujería. La muestra empieza en el año 800 y termina en el 1800. Como el volumen de *juicios de bichos* era mucho mayor, en vez de usar datos absolutos he tomado el porcentaje de procesos de cada tipo celebrados en cada uno de los períodos incluidos en el mapa, que va de medio siglo en medio siglo.

Al igual que con el mapa, el gráfico tiene algunas limitaciones. Hay, por ejemplo, algunas dudas sobre la fecha exacta de ciertos *juicios de bichos*, de modo que no se pueden incluir con precisión todos los procedimientos de los que tenemos constancia.[318]

En el gráfico, como en el mapa, los datos corresponden a los tres países de los que hemos hablado hasta ahora: Francia, Italia y Suiza. Aunque los *juicios de bichos* tenían lugar principalmente en estos territorios, hay ejemplos de procesos celebrados en otros lugares del Viejo Continente. Hay dos casos ligados a Constanza, en la frontera de Alemania y Suiza, pero también tenemos el episodio español que mencionábamos antes o un juicio que, al parecer, tuvo lugar en la localidad teutona de Mainz. Más al norte, en la ciudad danesa de Als, también se registró un *juicio de bichos*. Por tanto, hablamos de un mapa que cubre la mayoría de los procedimientos conocidos, pero sólo en los tres países en los que tuvo lugar el grueso de estos episodios.

Pese a todo, los datos son suficientes para comprender cuál era la relación entre el auge de la herejía, la celebración de este tipo de procesos, el pago del diezmo y las demás cuestiones que hemos comentado.

[*Un espectador levanta la mano*.]

«Las líneas del gráfico tienen un comportamiento muy parecido.»

¡Correcto! Eso es precisamente lo que quería transmitiros. Del año 1400 al 1550 tuvo lugar el 50 por ciento de los *juicios de bichos* y el 54 por ciento de los procesos por brujería. Hasta la primera mitad del siglo XV, ambos fenómenos eran esporádicos. Fue entonces, con el auge de los valdenses, cuando empiezan a cambiar las cosas. Del 1400 al 1450 no hay *juicios de bichos* y tiene lugar el 17 por ciento de los procesos por brujería. En la segunda mitad del siglo XV, estos porcentajes van en aumento hasta llegar al 24 y el 35 por ciento, respectivamente.

Durante los cincuenta años siguientes, la cuota de *juicios de bichos* llega a su nivel más alto, con un 25 por ciento, mientras que se da una caída en los procesos por brujería. Esto sugiere que los *juicios de bichos* son un indicador más lento a la hora de reflejar la tendencia de la herejía. Tiene sentido que así sea: los curas recurrían a estos juicios cuando ya se había constatado un aumento del escepticismo hacia la Iglesia, expresado a menudo en la caída de la recaudación del diezmo, además del asociacionismo protestante o el auge de movimientos como el valdense.

Entre 1550 y 1600 se celebra el 19 por ciento de los *juicios de bichos* incluidos en la base de datos, mientras que la cuota de los procesos por brujería fue del 15 por ciento. En el siguiente período, ambos porcentajes van a la baja, antesala de un leve repunte en la segunda mitad del siglo XVII, lejos en cualquier caso de los máximos de 1450 a 1550. Por último, en la segunda mitad del siglo XVII vemos que los dos fenómenos empiezan a convertirse en algo cada vez más esporádico y excepcional.

En la segunda mitad del siglo XVI empiezan a producirse alianzas entre los calvinistas reformistas y los valdenses, aunque estos últimos mantienen su identidad propia hasta finales del siglo XVII, al menos en zonas como el Piamonte italiano. Por tanto, no sorprende que cinco de los nueve juicios documentados en el siglo XVII tuviesen lugar en territorio italiano.

Precisamente a finales de dicho período, el duque de Saboya y príncipe de Piamonte, Victorio Amadeo II, concede un permiso oficial a los valdenses que les permite practicar legalmente su religión. La decisión, oficializada en 1690, llegó tras años de persecución infructuosa. El ejercicio de realismo de Victorio Amadeo II coincide con el descenso definitivo en los *juicios de bichos,* que prácticamente desaparecen a partir de entonces.

Esta evolución temporal es compatible con las explicaciones que hemos comentado y muestra, una vez más, que estos juicios tuvieron lugar de forma más frecuente en períodos de prosperidad sostenida para Francia, no en épocas de pobreza, devastación o caos como el vivido a mediados del siglo XIV, a raíz de distintas plagas.[319] No se puede decir, por tanto, que los *juicios de bichos* sean un reflejo de malos momentos económicos, sino que se explican por la respuesta de los clérigos a los menores niveles de devoción y compromiso detectados entre los fieles y plasmados en una caída de los ingresos del diezmo.

Ya hemos analizado en este gran circo de la economía lo útil que puede resultar la institucionalización de la superstición. Por esta vía, prácticas aparentemente incomprensibles, como las ordalías o los oráculos, pueden incentivar comportamientos socialmente deseables. Algo así pasa con los *juicios de bichos*. También hemos hablado de creencias como las del código romaní y de costumbres como las *benditas maldiciones* de los monjes de la Alta Edad Media, dos fenómenos extraños que, en efecto, tenían un sentido detrás. Por tanto, los *juicios de bichos* no nos cogen por sorpresa: son una expresión más del tipo de procesos institucionales que hemos estudiado. Pero, al mismo tiempo, hay algo único en los *juicios de bichos*: nos demuestran que una práctica aparentemente absurda puede ser empleada para reforzar la aceptación social de una autoridad que, en este caso, es la eclesiástica. Mezclamos sinsentidos con sinsentidos... para crear una sociedad con más sentido.

Hasta aquí hemos llegado con los *juicios de bichos*, pero aún nos queda una bala en la recámara. La última parte de la función nos va a llevar a las épocas más oscuras. Pero, esta vez, no iremos al continente, sino a las islas.

[*La mujer que se parece a Janeane Garofalo grita con entusiasmo*.]

«¡Qué bien! ¡Nos vamos a Hawái! Me encanta el ecoturismo. Soy una apasionada de la naturaleza, de los paisajes que han salido ilesos de los intereses militares e industriales...»

Bueno, querida, no sé de dónde sacas todo eso. Nos vamos a las islas... británicas. A Inglaterra, para ser exactos. ¡Seguidme!

8

Peleando se entiende la gente

En mis años de estudiante de primaria, los estupendos y grasientos filántropos de Pizza Hut unieron fuerzas como mi colegio, Siebert Elementary, para lograr que los estudiantes leyésemos... a base de sobornos.

El proyecto era sencillo. Nuestra escuela organizaba un concurso distinto para cada nivel educativo, con el patrocinio de la cadena de pizzas.[320] En cada uno de los cursos había subgrupos, con el objetivo de reunir a estudiantes que estuviesen parejos en todo lo tocante a la lectura. En estos subgrupos, todo el que pudiese demostrar que había leído más que nadie se ganaba una pizza especial, del tamaño de un DVD.

Crecí en Midland, Michigan, y os aseguro que comer pizza era algo muy habitual para nosotros. No había, por tanto, ningún exotismo en aquel premio: era algo tan común como subirse a un todoterreno. Por otro lado, no sé qué opináis vosotros, pero a mis compañeros y a mí nos parecía que la pizza de Pizza Hut tenía dos ingredientes: grasa y pegamento para mantener unida la grasa.

Con un galardón de tan poco nivel, sería lógico pensar que la competición tuvo poco éxito a la hora de aumentar los niveles de lectura de los pupilos de Siebert Elementary, pero sorpresivamente no fue eso lo que ocurrió. En cuanto el director presentó la iniciativa, parecía que se había anunciado el mejor premio de la historia. A juzgar por el entusiasmo, uno juraría que lo que estaba en juego era doblar la duración de las vacaciones de verano o quedar exento de hacer deberes. Pero no, sólo era la pizza especial de Pizza Hut.

De repente, los mismos estudiantes que odiaban la lectura se dedicaban a leer en cualquier receso, además de hacer lo propio en el bus y en casa. Había problemas en la biblioteca, que tenía más colas que un banco en un «corralito». La señora Trailor, que se encargaba de los libros, pasó de ser la administrativa más odiada a la estrella del rock del colegio. Había tal locura que, peleando por un libro, me corté el dedo con un papel. Y todo por una triste y mediocre pizza.

En mi colegio, la vencedora fue una chica llamada Eva. Había leído un número infame de páginas, no recuerdo la cifra exacta pero sí la enorme distancia entre sus resultados y los del resto. Por mi parte, me decepcionó no haber ganado pero, en cualquier caso, me sentía cómodo con el resultado. Eva era una fanática de la pizza y, de hecho, su cadena favorita era Pizza Hut. Si alguien valoraba aquel premio, desde luego que era ella. Esa preferencia se plasmó en su esfuerzo, que fue claramente superior al mío y al de cualquier otro estudiante. Todos queríamos ganar, de modo que todos leímos más que nunca, pero Eva quería ganar más que nadie, de modo que invirtió mucho más tiempo en leer, para asegurarse la victoria. Aquello se saldó, por tanto, con una decisión muy económica: se asignó el recurso que estaba en juego a la estudiante que lo valoraba más.

El concurso, en gran medida, había funcionado como una subasta. El premio era la pizza especial y cada estudiante podía pujar invirtiendo tiempo y esfuerzo en leer uno u otro libro. Éramos niños, de modo que no podíamos poner dinero encima de la mesa. Por tanto, se apostaba a golpe de lectura.

Aquella pelea lectora se asemeja a otro tipo de disputas en las que igualmente se reproducen los esquemas de las subastas. Cuando acudes a una galería de arte y pujas por un cuadro, entras en una disputa con otros oferentes. El vencedor será el que ofrezca más dinero por la obra, de modo que el precio irá en aumento hasta reflejar qué aspirante valora más la posesión de la pintura en cuestión. Esto es lo que llamamos eficiencia a la hora de asignar recursos.

[*El hombre de los piercings interviene*.]

«¡Me encantan las peleas! Si alguien quiere, podemos empezar una ahora mismo.»

[*Tras mirar a su alrededor, se fija en el caballero que tiene un ojo de cristal*.]

«¡Tú! El del ojo de cristal... ¿Te atreves?»

Caballero, tengo que pararle los pies. En este circo no queremos violencia.

[*El hombre con el ojo de cristal parece aliviado y agradece a Pete que le haya salvado*.]

«Gracias, creo que no podría...»

Mejor dejemos todo para el final. En cuanto terminemos, podéis salir al aparcamiento y ahí dais rienda suelta a vuestros instintos. Es el mejor sitio para un duelo: mucho espacio, buena iluminación, objetos disponibles para ser usados como armas...

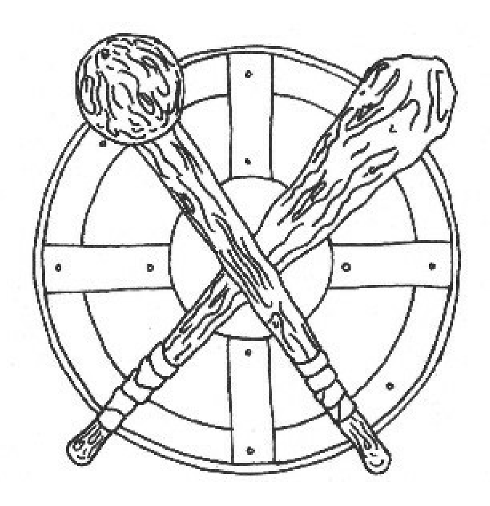
[*El hombre con el ojo de cristal entra en pánico*.]

«¿Cómo? ¡No, de ninguna manera! No voy a pelearme ni con él ni con nadie!»

[*El espectador de los* piercings *le señala amenazante*.]

«Tú y yo, en el parking. Hecho. Te espero allí.»

Hecho, ya lo tenemos cerrado para después. Pero bueno, antes tenemos que terminar la función... ¿Por dónde iba yo? Ah, ya lo sé. Vamos a hablar de una última práctica sorprendente que quizá os resultará medianamente familiar a los seguidores de la serie *Juego de Tronos*. Fijaos en este objeto. Es un *baculus cornutus*.



Vaya nombre. *Baculus cornutus*. Parece que estoy hablando de un virus, pero no, el *baculus cornutus* es simplemente esto: un palo de madera. Se usaba en la antigua Inglaterra, donde los representantes legales recurrían a ellos para resolver disputas sobre la propiedad. De ahí viene el nombre de aquella práctica, denominada «juicio por batalla» o, como se puede escuchar en *Juego de Tronos*, «juicio por combate».[321]

Hoy en día, las disputas legales modernas resuelven posiciones antagónicas y enfrentadas, eso está claro. Sin embargo, ya no es necesario llegar a las manos para resolver una denuncia. Otra historia muy distinta era lo que ocurría en Inglaterra, donde durante un siglo se optó por celebrar «juicios por combate» que dirimían pleitos legales mediante enfrentamientos físicos librados por los «campeones» que designaban las dos partes. El vencedor ganaba para su representado el derecho a defender su propiedad sobre un bien determinado, mientras que el perdedor no sólo decepcionaba a quien le había elegido sino que podía pagar la derrota con su propia vida.

La conquista normanda introdujo en Inglaterra el «juicio por combate».[322] Hasta 1179, fue la principal forma de litigar disputas sobre la propiedad de las tierras. Después de dicha fecha, esta brutal práctica perdió peso pero siguió desarrollándose hasta finales del siglo XIII.[323] Durante este período, si una persona quería reclamar la propiedad de otra, tenía que introducir un «escrito de derecho» con el que empezaba el proceso.[324] Quien iniciaba la acción era considerado el «demandante», mientras que la otra parte, la que se defendía de la acusación, recibía la consideración de «propietario» hasta que se demostrase lo contrario. Para que el juicio arrancase, el «demandante» debía solicitar a la Corona la comparecencia del «propietario», con ánimo de reclamar la tierra disputada.[325]

Era necesario un reclamo convincente para que las autoridades decidiesen tramitar la denuncia, puesto que el procedimiento no podía iniciarse hasta que algún alto representante de la monarquía accediese a ello. Por tanto, el «escrito de derecho» debía proporcionar algún tipo de evidencia que acreditase la verosimilitud del reclamo, como por ejemplo una carta o documento que muestre la conexión del «demandante» con las tierras o bienes del «propietario». También ayudaba tener algún testigo que reforzase el caso y, de hecho, era habitual que la corte lo requiriese. Sin embargo, no era fácil poner en marcha el juicio, puesto que se habían instaurado

distintos mecanismos de supervisión y control que impedían un arranque inmediato del mismo y buscaban limitar estos procesos a aquellos casos que fuesen debidamente justificados por el «demandante».

En un mundo ideal, el sistema judicial asigna los derechos de propiedad a los verdaderos dueños de los bienes cuestionados, pero este principio rector puede verse alterado por culpa de las pruebas, o mejor dicho, de la falta de pruebas. En aquella época, no era fácil concluir con claridad quién era realmente el dueño de una finca o un terreno; además, no se puede decir que la entrada en juego de los testigos ayudase a aclarar las cosas.

Ante este dilema, los magistrados anglo-normandos no se anduvieron con tonterías y optaron por resolver las disputas de propiedad a base de introducir los «juicios por combate». Desde este planteamiento, se partía de que Dios favorecería necesariamente a aquel denunciante que actuase con todas las de la ley, de modo que la pelea física dirimiría las disputas de manera rápida y concluyente.

¿Cómo hacían los «demandantes» para denunciar a los «propietarios» ante la corte?[326] Atención a este caso del año 1198:

> Matthew, hijo de William, inició una causa contra Ralph de Wicherle y su esposa Beatrice, argumentando que su esposa, Emma, era la verdadera propietaria de unas tierras que habrían sido expropiadas de forma irregular en los años del rey Enrique. Para defender su causa, escoge a su hombre libre, Utling, que está dispuesto a probar la justicia del reclamo de Matthew ante todo aquel que se le ponga delante.[327]

El «propietario» tomaba después la palabra y presentaba a su propio campeón como representante encargado de demostrar su legítimo derecho a controlar el activo disputado:

> Ralph y Beatrice negaron los reclamos de Matthew y presentaron a su propio hombre libre, Hugh de Floketon, que igualmente ofreció su cuerpo como forma de mostrar la naturaleza justa de la postura de sus representados.[328]

Si los testimonios y los documentos presentados ante la corte no servían para aclarar quién era el legítimo propietario, entonces se pactaba el arranque de un «juicio por combate» en el que ambos «campeones» tenían que dirimir las cosas:

> El juicio siguió avanzando, de modo que se acordó la resolución de la disputa mediante un enfrentamiento entre Utling y Hugh.[329]

En teoría, la ley requería que el «campeón» elegido por el demandante fuese también un testigo del caso. Se trataba, por tanto, de que el combatiente conociese el reclamo y la historia de la propiedad disputada, bien por experiencia propia, bien por transmisión oral de su familia. Sin embargo, a la hora de la verdad, la ley sí permitía que ambas partes contratasen a «campeones» profesionales.[330] Había quienes objetaban y pedían a la corte que anulasen este tipo de acuerdos, apuntando que los combatientes eran una especie de mercenarios que nada tenían que ver con el pleito en cuestión. Sin embargo, «era frecuente contratar a "campeones" profesionales, de modo que los jueces no solían preocuparse mucho por la forma en que ambas partes elegían a su representante para el combate». [331]

Cuando llegaba el día elegido, los «campeones» se daban cita en el lugar designado por la corte y, antes de entrar en faena, afirmaban bajo juramento que peleaban por defender la causa justa de su representado.[332] En los siglos XI y XII, los combates tenían lugar en estadios

improvisados, mientras que en etapas posteriores ya había recintos diseñados específicamente para este propósito. En el siglo XVI, por ejemplo, se describe el espacio como «un cuadrilátero con 60 pies de largo entre cada esquina y un palco especial para los jueces, que presencian la lucha sentados en bancos similares a los de los parlamentarios de Westminster Hall».[333]

Antes de cada batalla, los magistrados hacían un anuncio público que llamaba al público a abstenerse de interferir en la lucha. Decían algo así:

> La Justicia ordena, en nombre de Su Majestad, la reina, que ninguna persona, sea de la condición que sea y venga de la familia que venga, ose influir en este proceso, bien sea de forma simbólica, de palabra o por cualquier otra vía que permita a uno de los combatientes cobrar ventaja sobre el otro. Nadie debe levantarse de su asiento. Nadie puede sacar un arma u objeto peligroso de su bolsillo, menos aún arrojarlo a cualquiera de los "campeones". Desobedecer estas órdenes resultará en la confiscación de sus tierras, ganado, bienes... así como en una pena de prisión y una multa que serán decididas por la reina misma. [334]

El púgil designado por el «demandante» debía vencer por una de las dos vías permitidas: matando a su adversario o forzándole a rendirse. El representante del «propietario» podía imponerse de estas dos formas pero también a base de prolongar el combate hasta que cayese la noche, algo que en cualquier caso era poco probable, puesto que las peleas empezaban a mediodía.

Una vez concluía el combate, se asignaban de forma definitiva los derechos de propiedad que estaban siendo cuestionados. La corte hacía un anuncio público de su veredicto, dando por zanjada la disputa:

> Ordenamos que, sin retraso alguno, se entregue a X (vencedor del juicio) la posesión de Y (descripción del activo disputado), puesto que el proceso que ha librado con Z (perdedor del juicio) ha arrojado su victoria y, por tanto, el "juicio por combate" le permite arrogarse la titularidad y los derechos de propiedad correspondientes. [335]

El «campeón» que salía derrotado tenía mucha menos suerte. Si acaso sobrevivía, se le multaba con tres libras esterlinas por perjurio y, además, se le prohibía volver a prestar testimonio en cualquier proceso judicial, menos aún actuar como representante de cualquier denunciante.[336]

[*El economista alza la mano, para variar*.]

Hombre, Doctor Spock, qué sorpresa... ¿Qué tienes que decir esta vez?

«No te lo compro.»

¿Que no me compras el qué?

«Lo que estás intentando vendernos.»

De momento, me he limitado a describir hechos históricos, de hecho, me sorprende que hayas escuchado esta parte porque lo tuyo suelen ser los números...

«Ya sé a dónde quieres llegar pero déjame advertirte de antemano que no tiene sentido.»

Bueno, ¿qué es lo que voy a decir? Aunque ni lo he dicho, ya estás en desacuerdo, o sea que mejor nos ilustras a todos...

> *«Bueno, has empezado diciendo que las subastas son algo así como una pelea y ahora nos hablas de los "juicios por combate", de modo que no hace falta ser el más listo de la clase para saber a dónde quieres llegar... Básicamente, lo que quieres decir es que estos procesos eran una especie de subasta orquestada por jueces para asignar los derechos de propiedad, asignándolos por esta vía a quien más los valoraba y partiendo de que hablamos de aquellos casos en los que no estaba clara cuál era la titularidad legítima.»*

Bueno, eso es correcto, justo iba por ahí. Cuando no había suficientes pruebas como para zanjar una disputa sobre la propiedad, los jueces anglo-normandos no se complicaban y, a falta de un veredicto certero, promovían los combates como manera de asignar los derechos de titularidad a quien los valorase más. Pero...

> *«Esto no tiene sentido... y el teorema de Coase, del que nos hablaste antes, es la mejor forma de demostrarlo.»*

¿Os acordáis de eso, queridos espectadores? Ya hablamos de esto hace un buen rato, en plena discusión sobre la compraventa de esposas. ¿Nos refrescas la memoria?

> *«El teorema de Coase dice que si el precio de entablar relaciones comerciales es reducido, los intercambios entre unas y otras personas asignarán los derechos de propiedad a quienes los valoran más. Por esta vía podemos decir que, si acaso los jueces asignaban los derechos de propiedad disputados a quien los valora menos que la otra parte, entonces se terminaría produciendo alguna operación posterior de compraventa que rectificase ese error. De manera que, al final, la persona que más valora una propiedad termina haciéndose con ella. Es un resultado eficiente y, por tanto, no hace falta un «juicio por combate», de modo que tu relato se cae por su propio peso.»*

Bueno, siempre peleón, nuestro amigo economista... ¿Alguien recuerda qué pasó la última vez que el Doctor Spock afirmó que mi tesis estaba equivocada y apeló al teorema de Coase para demostrarlo?

[*El sacerdote toma la palabra*.]

Díganos, padre...

> *«Pues lo que pasó es que nuestro amigo economista quedó retratado como un tonto...»*

Bueno, pues la verdad es que creo que la historia va a volver a repetirse. Sí es cierto que los jueces no tendrían que preocuparse en exceso por estas cuestiones si se cumpliesen todas las condiciones que planteó Coase, pero el economista de guardia se olvida de un *pequeño* detalle: el teorema parte de que los costes del comercio son bajos, algo que no ocurría en la Inglaterra de entonces.

Negociar las condiciones de un intercambio comercial puede ser exhaustivo, no sólo por los recursos que consume, sino también por el tiempo y la energía. A menudo, estos procesos se van encareciendo de forma progresiva y, si esto ocurre, los derechos de propiedad se van enquistando y el mercado se va marchitando. Y si se disparan los costes de comerciar con nuestras propiedades, preferiremos abstenernos de realizar estos intercambios, a pesar de que esto resulte en situaciones que no son las más óptimas.

En este caso, si los jueces asignaban los derechos de propiedad a quien los valoraba menos, el veredicto terminaba manteniéndose en el largo plazo debido al alto precio de rectificación. Cuanto mayores son los costes de intercambio, menores son los incentivos para comprar y vender hasta llegar al escenario idóneo. Y como el mercado de tierras de la Inglaterra normanda era complejo y caro, no sorprende que las instituciones legales de la época tuviesen que buscar salidas sorprendentes como era el «juicio por combate».[337]

[*El cura vuelve a intervenir*.]

¿Padre?

«Entendido, los costes de transacción se dispararon, pero ¿por qué pasaba esto en la Inglaterra normanda? ¿Por qué los derechos de propiedad pasaron a ser algo tan rígido e inamovible?»

Por el feudalismo.[338] Aquel sistema partía a la ciudadanía en dos: inquilinos de tierras cedidas y señores propietarios de dichos terrenos. A cambio de una parte de las rentas que generaban sus fincas, los señores feudales brindaban seguridad a los campesinos. Pero esto no significa que cada hogar era campesino o ciudadano; de hecho, sólo el monarca y los campesinos más humildes figuraban en una única categoría (el rey era sólo un señor y los agricultores pobres eran sólo inquilinos de tierras), mientras que el resto combinaba ambas facetas y podía ser señor para unos pero vasallo de otros. La red de vínculos y relaciones de la época era, por tanto, de lo más compleja.

El principal problema de aquel arreglo era que lo que uno hacía con su tierra podía tener implicaciones graves para aquellos que estaban conectados con él a través de los lazos feudales. Particularmente problemático era todo lo derivado de las ventas de tierras.

Estas transacciones podían cerrarse de dos formas: por *sustitución* o mediante la creación de una nueva relación feudal.[339] Cuando el propietario *sustituía* su tierra, lo que hacía era vender su posición en el sistema feudal (es decir, sus derechos y sus obligaciones) al nuevo poseedor. Digamos que ocurre lo mismo que en la compraventa de su apartamento: el cambio de manos no implica una modificación de las obligaciones con la comunidad de propietarios. El señor feudal mantenía sus rentas, puesto que el activo simplemente se subarrendaba a un nuevo comprador, pero seguía bajo su control indirecto.

Por el contrario, también se podía dar pie a una nueva relación feudal a base de dejar una parte o la totalidad de los activos en manos de un nuevo inquilino, que accedía a convertirse en vasallo del vendedor. Era una especie de realquiler. Por esta vía, vender implicaba convertirse en señor.

Ambos mecanismos chocaban con los intereses de los futuros herederos de las partes, además de generar inquietud entre los señores feudales de los implicados en la compraventa. Es fácil entender el miedo de los primeros. La *sustitución* les dejaba sin una expectativa de herencia... y la alternativa implicaba, cuando menos, una reducción del patrimonio de la familia. Para los señores, el problema era aún más complejo. Por ejemplo, si el nuevo inquilino era menos competente o fiable que el antiguo, obtener las rentas esperadas se podía convertir en un quebradero de cabeza.

También estaba el problema de las confiscaciones. Los señores tenían derecho a recibir las tierras de sus vasallos, siempre que éstos muriesen o estuviesen indispuestos. Supongamos que un inquilino sin herederos realquila su tierra por una cantidad modesta, puesto que prefiere recibir esas rentas y vivir de ellas antes que seguir trabajando como hasta entonces. Otro ejemplo: supongamos que un vasallo de cierta edad transfiere totalmente su tierra por sustitución a un hombre mucho más joven. En ambos casos, la operación implica que el señor feudal sale perdiendo: o recibe una tierra mucho menos productiva (primer caso) o necesitará esperar décadas para heredarla (segundo supuesto).

Aún más preocupante, si cabe, era la posibilidad de que un inquilino concediese su tierra a una institución religiosa, sea una iglesia o un monasterio. En estos casos, su única obligación era prestar servicios espirituales, pero no materiales. Por tanto, el señor feudal se quedaba sin cobrar las rentas derivadas de las tierras vendidas y, como mucho, sacaba a un buen confesor.

Para prevenir la erosión patrimonial, fueron desarrollándose normas en la Inglaterra normanda, a veces codificadas directamente mediante nuevas leyes y otras simplemente a través de la costumbre. El objetivo era lograr el consentimiento de señores y herederos para proceder a comprar o vender cualquier finca.[340]

Las nuevas restricciones albergaban cierta flexibilidad. En ocasiones, si era evidente que la operación era beneficiosa para todas las partes, el proceso se agilizaba. Sin embargo, en casos como el de la venta de tierras a una orden religiosa, era necesario tener el consentimiento de todos, lo que otorgaba poder de veto a los señores feudales.[341] Ya antes hablamos de esto, aunque sólo brevemente, cuando nos referimos a las donaciones de tierras que recibían los monjes franceses en la Alta Edad Media. Los religiosos incluían maldiciones como cláusulas de los nuevos contratos, para blindar estas operaciones.

El nuevo sistema de consentimiento protegía a herederos y señores, pero aumentaba dramáticamente el coste de comprar y vender tierras, lo que suponía «secar» por completo el mercado. Un inquilino que desease despachar la propiedad que ocupaba tenía que negociar con sus herederos, con su señor e incluso con el señor de su señor... Era un esquema de «consentimiento múltiple que, además, debía armonizar intereses muy diversos y formas muy distintas de concebir la explotación de las tierras».[342] Como decía nuestro sacerdote, comprar o vender se convirtió en algo rígido e inamovible en la Inglaterra normanda.

Esto significaba que la importancia de los jueces a la hora de asignar los derechos de propiedad que estaban en el aire era aún mayor que en otros procesos. Pero no siempre se podía zanjar de forma clara este tipo de disputas, de modo que no tardó en surgir una alternativa, que eran precisamente los «juicios por combate».

En esencia, podemos entenderlos como «subastas violentas» por las tierras que estaban siendo disputadas. Los litigantes buscaban hacerse con ellas a base de gastar más en sus «campeones». El objetivo era tener al púgil más preparado en su esquina, para aumentar las probabilidades de triunfo. Al final, era más probable que una mayor inversión en la pelea resultase en una sentencia favorable, de modo que el sistema terminaba asignando las tierras a quien más las valoraba.

Los peleadores más reputados iban ganando fama y reputación en el circuito. A William de Copeland, por ejemplo, se le celebraba de una punta a otra del país, de Yorkshire a Somerset. Se decía que «el mero hecho de verle era suficiente para que cualquier litigante depusiese sus reclamos».[343] Otro notable «campeón» era Robert de Clopton, contemporáneo de William. De él se decía que había una gran demanda para contar con sus servicios como representante para este tipo de juicios, sobre todo a comienzos del siglo XIII.[344]

Como contaban con una mayor demanda, los mejores «campeones» podían cobrar más por sus servicios. El abad de Glastonbury pago a Henry de Fernberg unas veinte libras esterlinas para que fuese su representante en una disputa por la propiedad de unas tierras. Los términos del contrato implicaban un pago en tres plazos: uno antes del combate, otro el mismo día del enfrentamiento y el tercero ligado a un eventual triunfo. Pero también están documentados pagos de menor cuantía, como los que recibía John de Smerill de representados como William Heynton. En su caso, no llegaba a diez libras por pelea.[345]

Al contrario de lo que ocurría con las tierras, el mercado de «campeones» era de lo más fluido. Contratar a uno no requería de ningún permiso ni consentimiento, de modo que los púgiles podían «cambiar de bando continuamente, siempre que hubiese una recompensa acorde». Al final, quien más valoraba sus servicios en términos monetarios era, probablemente, quien contaría con ellos en su esquina. [346]

Contratar a un «campeón» de máximo nivel era una forma de intimidación, pero no la única. Había algunos casos en los que el litigante fichaba a varios peleadores, con el objetivo de reducir las opciones disponibles para su rival, que se quedaba con menos representantes a los que contratar para el juicio.

En 1220, por ejemplo, un tal Cliveden puso en duda los derechos de propiedad que ostentaba un tal Ken sobre una determinada parcela. Ken no se anduvo con chiquitas: el «propietario» contrató a cuatro campeones, entre los que estaba William de Copeland. Algo similar pasó en una disputa de tierras entre las abadías de Meaux y Santa María de York. La primera invirtió notablemente para dejar sin opciones a su rival: contrató a siete «campeones», nada más y nada menos, asumiendo un gasto significativo por este concepto.[347] La estrategia era evidente: monopolizar el mercado de los «campeones» y forzar al rival a contratar a un peleador de segunda categoría.[348]

A ver, veo que Capitán América tiene una duda. Si no estás mascando tabaco, procede.

«No veo por qué todo este lío tenía que resultar en lo que dices, en la asignación de las tierras a quien más las valoraba.»

Bueno, te pongo un ejemplo. Consideremos el caso de dos caballeros medievales: Eustaquio y Norberto. Eustaquio acude a la corte real y reclama la propiedad granja de Norberto, que a su vez defiende su legítimo derecho a controlar la explotación. Como los derechos de propiedad son tan rígidos, el veredicto del «juicio por combate» será suficiente para blindar la posesión de la granja, de modo que hay un incentivo para invertir en la pelea.

Hay dos «campeones» a disposición: Fernberg y Smerill. Fernberg tiene muy buena reputación, desde luego más que Smerill. Ambos están disponibles para el «juicio por combate» que ha ordenado la corte como fórmula de resolución del conflicto. Como Eustaquio es un agricultor aplicado, sabe que sacará más rentabilidad a las tierras de Norberto, de modo que estará dispuesto a pagar más por los servicios de un «campeón», en este caso Fernberg. Si todo va según lo previsto, él será el vencedor del proceso.

Por tanto, un «juicio por combate» identifica al litigante que valora más la propiedad que está en juego, de modo que lo más probable es que los derechos terminen siendo suyos. En un mercado normal, bastaría con ofrecer más dinero por las tierras, pero ya hemos visto que no se dan las condiciones que fijaba el teorema de Coase porque el mercado de derechos de propiedad es muy rígido, a raíz de los requisitos de consentimiento.

[*Vuelve a intervenir el mismo asistente, que en efecto está mascando tabaco*.]

«Vale, es como cuando un perro mordió a mi madre y pensamos en denunciar al dueño del can, pero acabamos renunciando porque el proceso es tan caro que habríamos tenido que vender buena parte de mis pistolas... Lo que sí hicimos es amenazar con el juicio y, por lo visto, eso fue suficiente, porque llegamos a un acuerdo.»

Bueno, me imagino que hay algo en común entre uno y otro ejemplo. En cualquier caso, me quedo con eso último: tu comentario sobre la venta de armas. No hay que olvidar que, en efecto, los oferentes que concurren a una subasta tienen un patrimonio desigual. Imagina el caso de las chicas que hoy en día se vuelven locas con Justin Bieber. Si el cantante canadiense pone a la venta en eBay algunos mechones de su pelo, puede que muchas de sus fans más enloquecidas tengan apenas 50 dólares en su cuenta para poner encima de la mesa, por mucho que ellas habrían ofrecido 10.000 si los tuviesen. Sin embargo, si una quinceañera caprichosa está dispuesta a gastarse 5.000 dólares, será ella la que se lleve el gato al agua, por mucho que no sea tan entusiasta de Bieber como las demás.

Los mercados de crédito pueden ayudar a solucionar este problema o, al menos, contribuyen a aminorarlo. En la época medieval, el crédito estaba mucho menos desarrollado y sofisticado. No está claro si era fácil acudir a un prestamista para financiar la contratación de un «campeón». Sin embargo, la teoría sí nos dice que, por lo general, aquellas personas que valoraban significativamente una propiedad habrían intentado financiar el fichaje de un «campeón» decente con todos los recursos a su disposición. Desde luego, aquello era más serio que pujar con un mechón de Justin Bieber.[349]

Existía otro factor que también reducía el impacto de la desigualdad de patrimonio. Bajo las reglas de la Inglaterra normanda, «las batallas solían realizarse entre personas que compartían un estatus social similar».[350] Era poco frecuente, por tanto, que el «juicio por combate» enfrentase a

personas con grandes disparidades en cuanto a sus bienes y activos.

[*Ania alza la mano*.]

Dime, Ania.

«Entiendo por qué el sistema legal necesitaba realizar una suerte de subasta para asegurarse de que las tierras que estaban disputadas acabasen en las manos de quienes las valoraban más. El feudalismo impedía el libre intercambio de la propiedad, de modo que los jueces tenían que encontrar otra fórmula para desentrañar quién asignaba un mayor valor a los activos que estaban en juego. Los «juicios por combate» eran, por tanto, la manera de llegar a esa conclusión. Hasta ahí, todo bien. Lo que no entiendo es por qué el sistema judicial organizaba procesos violentos como aquellos. ¿Por qué no una subasta al uso, si incluso se hacía con la compraventa de esposas? ¿No sería ésa una solución más lógica?»

Excelente pregunta. Estoy seguro de que al economista le habría gustado hacerla. Para responderte, quiero centrarme en algo que no hemos comentado hasta ahora: las denuncias falsas. Con esto me refiero a disputas que no buscaban garantizar el derecho a disfrutar de una propiedad que consideramos nuestra, sino a procedimientos que buscan hacerse con un activo a sabiendas de que no hay caso legal alguno para argumentar en este sentido.[351]

Las denuncias falsas pueden llegar a ser un problema de primera magnitud. Por ejemplo, si hay un miedo real a que este tipo de estratagemas termine por arrancarnos nuestra propiedad, entonces poca gente invertirá en sus tierras, debido a la amenaza real de que acaben en manos de otros. De hecho, cuanto menos inviertan, menos probable será que alguien se las intente quitar, puesto que su atractivo se antojará menor.

Una de las principales fuentes de corrupción que inducían a las denuncias falsas eran los pagos que hacían los oferentes de las subastas. ¿Quién cobra ese dinero? En un «juicio por combate», el mercado que se nutre de esos ingresos es el de los «campeones», pero en una subasta convencional se entregaban esos pagos al sistema legal (jueces, monarquía...). Además, había profesionales que cobraban por canalizar las subastas, fuese quien fuese el vencedor y el perdedor de las mismas. Por tanto, había personas con incentivos para animar las denuncias falsas, caso de las autoridades corruptas que buscaban obtener más ingresos o de los operadores de subastas que se llevaban una parte de la bolsa.

En un «juicio por combate», los «campeones» más capaces podrían haber animado a personas sin escrúpulos a lanzar denuncias falsas con la esperanza de forzar un acuerdo o llegar a una pelea, dos escenarios en los que los púgiles saldrían ganando. En una subasta al uso, los recolectores de la puja tampoco entraban a profundizar en las razones de las partes. Incluso había casos en los que se iniciaban procesos fraudulentos con la esperanza de ganar la propiedad subastada o, en caso de derrota, llevarse una parte del dinero ofrecido por el vencedor.

Claramente, sean quienes sean los encargados de recolectar el dinero ofrecido, sus incentivos son claros: a más procesos, más ingresos... Esto abre la puerta a un aumento interesado de los litigios. Por eso era interesante lo que ocurría con los «juicios por combate»:

como se trataba de procesos violentos, el número de denuncias falsas era más reducido y la tajada que podían sacar los intermediarios era mucho menor.[352]

No todas las subastas son iguales. Si hablamos de una en la que se fija un precio de partida y se van aceptando ofertas que lo mejoren, la carrera culmina en un *mano a mano* que se resuelve cuando uno es incapaz de poner más dinero encima de la mesa que su oponente. El precio va para aquel participante que insiste en hacer la mejor oferta. Y, sea cual sea, esa cantidad será recaudada por el gestor de la subasta. Basta con poner un penique más para tumbar al rival y asegurarse el triunfo.

Un «juicio por combate» implica un tipo de subasta muy distinto. Es lo que economistas como nuestro amigo Doctor Spock llamarían «discriminación imperfecta» con pago generalizado.[353] Hablando en plata, esto quiere decir que los dos contendientes hacen una oferta, ambos pagan su respectiva puja y el ganador final no es necesariamente el que más dinero ha puesto encima de la mesa. Es cierto que hay menos probabilidad de que suceda esto último, del mismo modo que el equipo que va líder tiene más probabilidad de ganar al colista, pero no por ello hablamos de una situación impensable, ya que el deporte, como las peleas, está lleno de sorpresas.

Al contratar a sus «campeones», las dos partes tenían que pagar un dinero determinado. Aquel que pagaba más estaba haciendo, en teoría, una apuesta más alta, de modo que tenía más probabilidad de ganar. Sin embargo, siempre cabía la posibilidad de que el «campeón» del otro litigante lograse el triunfo, pese a ser un peleador menos costoso y, a priori, menos preparado.

¿Y cuánto se llevaban los intermediarios? Menos que una subasta normal y corriente. Puede que esto no os cuadre, porque una puja al uso implica que sólo el ganador debe pagar su cuota, mientras que aquí vemos que las dos partes debían asumir un desembolso, con independencia del resultado.

Pero, aunque esto es cierto, hay dos cuestiones que no podemos ignorar. Por un lado, como la victoria final redunda en un beneficio patrimonial, no hay incentivos para pujar por debajo del máximo que estamos dispuestos a ofertar. Por este motivo, aquel que valora más la propiedad que está en juego tendrá que gastar más para asegurarla, aunque esto no supone una carrera infinita al alza, puesto que no tiene sentido llegar a un máximo que, en última instancia, sigue siendo inferior al de nuestro rival.

Por otro lado, al contrario que en una subasta normal en la que la mejor oferta sale vencedora siempre y en todo lugar, aquí lo que tenemos es algo distinto. En los «juicios por combate», poner más dinero encima de la mesa aumenta la probabilidad de ganar, pero no asegura el triunfo, de modo que esa incertidumbre constriñe también el techo de las posibles ofertas.

Después de la función podéis repasar el apéndice que he preparado para vosotros y así saber más de todo este tema. Pero la idea básica es esa: en los «juicios por combate» había menos denuncias falsas, aunque esto no implicaba llegar siempre a precios desorbitados, sino que había limitaciones que frenaban ese aumento.[354]

No tenemos datos directos que nos permitan profundizar con total exactitud, pero sí hay pruebas que, de manera indirecta, nos sugieren que el volumen de denuncias falsas era bajo en el sistema del «juicio por combate». Para empezar, no era habitual contratar de forma permanente a los «campeones», lo que indica que no había un volumen rampante de denuncias y, por tanto,

hacía que nadie viese atractiva la idea de fichar para siempre al mejor púgil que conocían. De hecho, los testimonios de la época nos dicen que «la mayoría de los litigantes llegaban a un acuerdo con el “campeón” que estuviese disponible cuando era evidente que el combate era inevitable e inminente». [355]

[*El economista interrumpe... otra vez.*]

«Eso tiene cierto sentido, la verdad. Veo por qué el “juicio por combate” induce menos denuncias falsas que la subasta al uso, pero eso no significa que el formato sea superior, porque este sistema cierra la puerta al fraude pero también puede asignar erróneamente la propiedad, dejándola en manos de quienes ofrecen menos por ella. Y, aunque la subasta tradicional puede inducir más denuncias falsas, al menos sabemos que el ganador será el que más dinero ofrezca. ¿Qué dices a eso?»

Pues digo que tienes razón, pero que eso no significa que el «juicio por combate» fuese un mecanismo inferior de subasta. Para determinar eso, hay que tener en cuenta los rasgos centrales de uno y otro sistema, sobre todo en relación con dos aspectos: la asignación de los recursos por los que se puja y los incentivos para el fraude. Probablemente eres el único espectador del circo al que le preocupan las formalidades, de modo que luego te dedicaré un apéndice... Pero, para responderte delante de todos, te diré que, en términos comparados, hay algo que no estás considerando: siempre y cuando el litigante que valora menos la propiedad disputada invierta en su «campeón» menos de la mitad que la otra parte, entonces el resultado será óptimo y arrojará mejores conclusiones que una subasta al uso.

[*El Capitán América vuelve a levantar la mano.*]

«Bueno, sigo sin entenderlo. Antes te conté lo que le pasó a mi madre. Le mordió un perro, amenazamos con ir a juicio pero al final bastó con intimidar al dueño del can con un buen abogado para que se rindiese antes de ir a la corte y firmase un acuerdo. Fue mucho mejor así, nos ahorramos todo el proceso de ir a juicio. Pero ¿por qué estos “juicios por combate” acababan siempre en un enfrentamiento violento? ¿No sería mejor que una y otra parte llegasen a un acuerdo?»

¡Buena pregunta! Tiene mucho sentido lo que dices. Si piensas en los incentivos que tenían los litigantes en un «juicio por combate», llegas a la conclusión de que, en efecto, no merece la pena prolongar el proceso hasta sus últimas consecuencias. De hecho, una vez se filtraba quién era el «campeón» de la otra parte y cuánto dinero había costado su contratación, parecía más o menos evidente quién llevaba las de ganar, lo que hacía innecesaria la pelea en sí. Todas las partes se ahorraban tiempo y dinero renunciando al desenlace y llegando a un acuerdo.

En muchos casos, eso es lo que ocurría. De hecho, había ocasiones en las que no había entendimiento antes del combate, pero uno de los litigantes ofrecía al otro algún tipo de pacto en plena pelea, a la vista de lo que estaba pasando. El curso que seguían las luchas era una nueva oportunidad para cerrar un pacto sobre la propiedad disputada sin necesidad de que alguien muriese en el proceso. Para aquellos denunciantes que se enrocaban y rechazaban un acuerdo, un

mal desempeño de su «campeón» era la cura de humildad necesaria para empujarles a algún tipo de entendimiento. De modo que, al final, muchas de estas rivalidades se saldaban de manera mutuamente beneficiosa.

Por tanto, «a la hora de la verdad, era poco común que un "juicio por combate" acabase desembocando en un combate».[356] Normalmente, «cada una de las partes cedía en algún punto para evitar el desenlace y llegar a un acuerdo».[357] Tomemos, por ejemplo, el pacto que evitó la celebración de un «combate» en los años de Enrique II. El entendimiento tardó en llegar, hasta el punto de que se selló a escasos minutos de que iniciase la pelea, pero sus ingredientes eran los siguientes:

> Este acuerdo zanja el combate ordenado por Thomas Noel, sheriff del condado de Stafford, para aclarar la disputa entre Godfrey y Juliana de Shobnall en relación con un pedazo de tierra reclamado por Juliana. La "demandante" recibirá un acre de terreno, mientras que el resto de la finca seguirá en manos de Godfrey, que pagará veinte chelines a cambio. Cuando Godfrey fallezca, Juliana recibirá gratuitamente las tierras que seguirán bajo el control de Godfrey y podrá dejarlas en herencia como desee. Godfrey hará un juramento ante la corte de Stafford mediante el cual se comprometerá a respetar este acuerdo y abstenerse de intentar cualquier tipo de juicio o disputa en el caso de una eventual muerte de Juliana. Son testigos de este pacto Robert, el cura de Stapenhill, así como Ralph Fitz Ernald, David de Caldwell, Philip de Burgh, Hugh Bagot, William de Samford y todos los magistrados de esta corte.[358]

También conocemos otros casos del siglo XII en los que el acuerdo se cerraba cuando los «campeones» caían exhaustos y se mostraban incapaces de continuar la disputa. Si se llegaba a esta suerte de empate, los litigantes tenían que llegar a un pacto. En este caso, el «demandante» era Robert, un hombre de la Iglesia, mientras que el «propietario» era un caballero llamado Edward:

> Después de muchos golpes entre los "campeones", las dos partes se vieron obligadas a negociar y establecer la paz. Edward recibió la tierra del prior, a cambio de un pago anual de 19 chelines.[359]

Rebuscando en los documentos de la época, resulta que al pobre Robert le engañaron. Al parecer, el prior no asistió al combate y no se enteró de que su «campeón» había perdido. Por tanto, Edward logró engañarle y cerrar un acuerdo en base a un empate que nunca ocurrió.[360]

Hasta aquí hemos visto casos aislados, pero el historiador M. J. Russell ha documentado 598 «juicios por combate» celebrados en la primera mitad del siglo XIII, de 1200 a 1250.[361] Las partes sólo llegaron a aceptar una pelea en 226 casos, si bien los acuerdos de última hora redujeron a 123 el número total de «combates» celebrados.[362] De estos datos podemos deducir que casi el 80 por ciento de las disputas terminaba en un acuerdo.[363]

Russell sugiere que una base de datos más amplia permitiría ampliar los cálculos. En este sentido, el historiador ha manifestado que, probablemente, una muestra más grande reduciría el porcentaje de acuerdos al 65-75 por ciento, si bien los pactos cerrados en pleno combate podrían subir estos niveles hasta recuperar cotas cercanas al 80 por ciento.

Incluso si tomamos las estimaciones menos optimistas de Russell, podemos ver que es evidente que «los "juicios por combate" que terminaban en una pelea real eran algo poco común, puesto que había incentivos para llegar a algún tipo de acuerdo».[364] Russell explica que «una cosa es que se iniciasen los trámites y otra que la pelea llegase a celebrarse realmente».[365]

[*El economista interrumpe*.]

«Bueno, entiendo que era necesario replicar el mecanismo de la subasta para que los derechos de propiedad terminasen en manos de quienes los valoraban más. También tiene sentido que se aplique el esquema de la "discriminación imperfecta", en vez de una puja al alza normal y corriente. Pero sigue habiendo cosas que me chocan, sobre todo la naturaleza violenta del proceso. ¿Por qué un sistema con desenlace violento en vez de otro tipo de resolución más pacífica? Se me ocurre que quizá una carrera entre atletas puede solucionar un asunto así de forma más sencilla y, desde luego, menos violenta. Otra posibilidad sería organizar un mano a mano entre dos tiradores, para ver quién acierta en la diana más veces y termina ganando la disputa para su "campeón". ¿No son preferibles este tipo de enfrentamientos deportivos a un combate que podía acabar en la muerte del púgil derrotado?»

[*La mujer que se parece a Janeane Garofalo se une al economista*.]

«Eso, ¡Spock tiene razón! Tienes que reconocerlo.»

No es una mala pregunta, lo reconozco. Fueron mejores las preguntas de Ania o de Capitán América, claro está, pero igual me parece una duda interesante. Te respondo en dos partes. Primero, estás exagerando el coste humano que se cobraban los «juicios por combate». Precisamente para que no hubiese muchas muertes, había ciertas reglas para el «combate». Por ejemplo, no se podían usar espadas ni armas letales, sino que tenían que emplear palos como el que os mostré antes.

[*Pete señala el* baculus cornutus.]

Los *baculi* te hacían daño, obviamente. A veces incluso tenían forma de cornamenta en los extremos, para que el castigo fuese aún mayor. Sin embargo, el *baculus cornutus* medio era poco más que un palo de madera grueso. Además, también se exigía que los «campeones» llevasen una especie de pequeños escudos, de modo que había margen para amortiguar el impacto. No se trataba, por tanto, de dar pie a una masacre a toda costa.[366] De hecho, los púgiles podían llevar una vestimenta especial, para protegerse de los golpes en la medida de lo posible.[367]

Pero, además, el hecho de que un «campeón» pudiese rendirse ante el castigo infligido por su rival hacía que el daño final fuese limitado. Obviamente, uno puede seguir recibiendo golpes hasta perder el conocimiento y hasta la vida, pero las normas permitían evitar este desenlace con el simple reconocimiento de la derrota. Por eso no sorprende que, según la documentación disponible, «los casos en los que los "juicios por combate" terminaban en la muerte de uno de los contendientes eran muy puntuales».[368] Russell sólo ha encontrado un caso en el que la pelea se zanjó con la muerte del púgil derrotado.[369]

[*El economista vuelve a intervenir*.]

«Una muerte más que si hablásemos de una competición deportiva...»

Sí, dando por buena que a nadie le da un fallo cardíaco o que tu propuesta de tiradores no termina con algún espectador convertido en diana... Pero, bromas aparte, es cierto lo que dices, que aunque sólo fuese un caso, parece excesivo. Lo es. Pero déjame continuar con la segunda parte de mi respuesta a tu pregunta.

Ya hemos dicho que muchas disputas se zanjaban con un acuerdo. También que las reglas permitían el empleo de objetos contundentes, pero no letales. Además, hemos comentado el hecho de que los púgiles podían vestir ropa protectora y también hemos explicado la posibilidad de rendirse para evitar castigos mayores. Pero, pese a todo, estas precauciones no eliminaban las consecuencias negativas derivadas de un «juicio por combate». Las lesiones seguían siendo probables e incluso la posibilidad de la muerte estaba en la mesa.

Ya que estos costes estaban ahí, el sistema legal buscaba la forma de revertir la situación y extraer algún beneficio social de todo aquello. No se trataba solamente de resolver las disputas sobre la propiedad, sino también de evitar más conflictos así. ¿Cómo lo hacían? Bueno, a los ingleses del medievo les gustaban aquellas peleas, de modo que empezaron a convertirse en eventos públicos.[370] De hecho, sólo al final de esta tradición se empezó a restringir el acceso del público, después de siglos en los que el público acudía con mucho interés. ¿Recordáis que antes os comenté las advertencias que hacían los jueces a las personas que presenciaban el combate? Otra prueba más de que había mucho interés por asistir.

[*Vuelve a hablar el economista*.]

«Pero entonces, ¿qué pasaba cuando sí se llegaba a un acuerdo? ¿Qué hacía la muchedumbre reunida para ver una pelea? ¿No se desataba una trifulca ante la decepción de que, finalmente, no hubiese enfrentamiento alguno?»

Pues sí, ese peligro era real. ¿Qué hacían entonces las distintas partes? Según explica un historiador, «en aquellos casos en los que se cerraba un acuerdo a las puertas de un "combate" anunciado, los jueces hablaban con los "campeones" y les pedían que intercambiasen algunos golpes para deleite del público. Se trataba de que la gente se fuese a casa con la sensación de haber visto lo que querían: un poco de violencia, pero sin necesidad de matar a nadie».[371] Al final, el público se iba contento a casa. Y el público es el que manda. No lo olvidéis.

Bueno, queridos amigos, hasta aquí hemos llegado. ¡Gracias por formar parte del *gran circo de la economía*! Por mi parte...

[*La mujer que se asemeja a Janeane Garofalo toma la palabra*.]

«¡Un momento!»

¿Janeane? ¿Qué sucede?

«No nos has contado el final. ¿Cómo acabaron los "juicios por combate?»

Bueno, me alegra que quieras saber más.

«En cualquier caso, sería típico que un cerdo capitalista intente defraudarnos y quedarse con nuestro dinero sin cumplir lo prometido. Pero yo no me voy a quedar así. Has dicho que explicarías todo y nos estás dejando a medias con la historia de las peleas.»

Vale, vale. Relájate, querida Janeane. Te contaré el declive de aquella costumbre.

Ya hemos dicho que, cuando el coste de intercambiar propiedades se dispara, el mercado se «seca» y se vuelve muy difícil cerrar la compraventa de cualquier activo. De esa ineficiencia se deriva otra, puesto que un reparto «incorrecto» de la propiedad por parte de los jueces hacía que las tierras se quedasen en manos de personas que no eran las que más valoraban aquellos activos. Por eso tenían sentido los «juicios por combate», porque se resolvía el punto negro del teorema de Coase y se encontraba una forma de revitalizar un mercado esclerótico.

Por el contrario, cuando el coste de compraventa de las tierras es bajo, los derechos de propiedad permiten que las transacciones del mercado fluyan con rapidez. La cosa cambia por completo, porque en esta situación vemos que las disputas terminan saldándose de forma favorable para el litigante que otorga un mayor valor a la finca de la discordia. Entonces...

[*La espectadora vuelve a tomar la palabra, visiblemente agitada*.]

«Entonces el sistema legal inglés debió abandonar todo aquello en cuanto se redujo el coste de comerciar terrenos.»

Eso es, camarada. En la segunda mitad del siglo XII, Enrique II introduce importantes cambios legales mediante las reformas angevinas.[372] Aquello marcó el nacimiento del sistema británico de *common law* y supuso el principio del fin del feudalismo en las islas.[373] El nuevo paradigma redujo la necesidad de cerrar acuerdos a la antigua y, con ello, se redujo significativamente el coste de intercambiar propiedades, paso previo para la decadencia de los «juicios por combate».

Hasta 1175, la propiedad de los terrenos era muy dispersa. La persona que los trabajaba era, a priori, su principal accionista... pero, al mismo tiempo, dependía de algún señor feudal y, además, no podía dejarla en herencia tan fácilmente, por los motivos que hemos comentado.

De 1175 a 1200 empieza a desarrollarse un verdadero sentido de propiedad al tiempo que se debilitan los complejos lazos feudales que actuaban en dirección inversa. Como los herederos y los señores perdieron capacidad de influencia sobre las propiedades, se fueron retirando los requisitos de consentimiento y el mercado de compraventa empezó a ser más fluido, puesto que el arrendador de las tierras tenía cada vez más derechos sobre la misma.

Los historiadores han sugerido distintos motivos por los que se produjo este cambio. Las reglas que ligaron las herencias a los hijos primogénitos, la introducción de nuevas fórmulas de defensa y recuperación de la propiedad, el nuevo tratamiento judicial de las relaciones feudales... No hay consenso claro sobre qué reforma fue más importante.[374] Sin embargo, todos están de acuerdo en que, de 1176 a 1220, «los inquilinos de las tierras ganaron de forma progresiva el derecho a comerciar directamente con sus terrenos, sin interferencia de ningún tercero y obedeciendo estrictamente a sus intereses y los del comprador».[375]

Este cambio redujo sustancialmente el coste de comprar y vender suelo. Durante el mismo período, «las tierras pasaron de ser un activo relativamente líquido, dejando atrás el mercado “seco” de antaño».[376] En consecuencia, la necesidad de aclarar disputas sobre la propiedad se fue reduciendo, dando pie a una caída de los litigios comunes y, por extensión, de los «juicios por combate».

En 1179, por ejemplo, las autoridades de Windsor introducen una alternativa para solucionar las disputas más enconadas sobre la propiedad: un proceso judicial en el que un jurado conformado por doce caballeros de la región tenía la última palabra. Esta opción gozó desde un primer momento de una inmensa popularidad. Los jueces continuaron apelando a los «juicios por combate» en algunos litigios puntuales del siglo XIII, pero cada vez era menos común llegar a este extremo.

Más tarde, en 1290, se prohibieron los realquileres que tanta complejidad habían introducido en el sistema feudal. Además, ese mismo año se abolieron buena parte de los requisitos de consentimiento que minaban la libertad de venta de los terrenos. Era el principio *quia emptores terrarum*, es decir, se justificaba por la necesidad de vender tierras.[377] Tras estos cambios, los «juicios por combate» fueron desapareciendo y cada vez más personas optaron por resolver los litigios de la propiedad a través del nuevo sistema de juicios con jurado caballaresco.[378]

A priori, una pelea es una forma bárbara de resolver diferencias entre personas que no llegan a un acuerdo. Institucionalizar las peleas como forma de asignar derechos de propiedad parece, a priori, una solución igualmente bárbara e irracional. Pero, como os he explicado, los «juicios por combate» eran algo mucho más lógico de lo que podría parecer a primera vista.

Los «juicios por combate» atajaban con inteligencia los incentivos de las distintas partes implicadas y lograban resolver un problema social. La ausencia de un mercado eficiente y capaz de asignar derechos de propiedad con celeridad hacía que fuese muy complicado asegurar que las tierras terminaban en manos de quien más las valoraba. A través de la subasta indirecta que suponían las peleas, se solucionaba este problema y se mejoraba la productividad de la economía al tiempo que se otorgaba más seguridad jurídica a las personas.

Por tanto, esta práctica aparentemente irracional es muy parecida a todas las que habéis conocido en este *g*ran circo de la economía. De entrada, todo os parecía aberrante y os generaba estupor, algo totalmente comprensible, pero una vez hemos profundizado en todos estos temas, creo que la función os ha dejado claro que había mucho sentido en el aparente sinsentido de estas prácticas. De modo que, al final, no hay tanta diferencia entre las costumbres que hemos descrito y otras más cercanas a nosotros que resultan mucho más normales y menos extravagantes.

¿No lo veis así? Pensad en el sistema judicial de la Inglaterra normanda. Aquel modelo resolvía disputas sobre la propiedad a base de peleas físicas libradas por representantes que estaban específicamente preparados para participar en un «juicio por combate». Pues bien, el sistema judicial moderno también resuelve disputas sobre la propiedad mediante peleas, aunque en vez de ser físicas son intelectuales y en vez de ser ejecutadas por «campeones» se canalizan a través de abogados.

O hablemos de Liberia y su sistema judicial. Ya hemos visto que, en este caso, se resuelven pleitos y diferencias a base de examinar la reacción de una gallina al recibir un veneno. ¿Tan distinto es eso de los modelos judiciales contemporáneos que tratan con seriedad la prueba del

polígrafo, por mucho que no tenga ciencia detrás?

¿Y la tradición de los *juicios de bichos* en pleno Renacimiento? Su objetivo era que la gente pagase el diezmo... a base de iniciar juicios con insectos y roedores como acusados. Pero, como ya hemos dicho, el Departamento del Tesoro de Estados Unidos también ha llegado a recurrir al Pato Donald para que la gente pagase sus impuestos en los años de la segunda guerra mundial.

O sea que todas estas prácticas exhiben un notable ingenio a la hora de reconducir los incentivos de las personas hacia metas deseables desde un punto de vista económico y social. Hay sentido en el sinsentido cuando vas más allá de la superficie y te esfuerzas en conocer los detalles.

Y, si lo pensáis bien, no es tan raro que así sea. Las prácticas sociales de ayer y de hoy no surgen artificialmente, sino que son el resultado de las interacciones espontáneas entre personas que, en el fondo, no son tan distintas las unas de las otras.

Hemos hablado de gente repartida por todo el globo, de Europa a África. Hemos cubierto mil años de historia, del siglo X al XX. En todos los casos, nos topamos con lo mismo: gente que debe buscar fórmulas para resolver conflictos, consolidar las ganancias derivadas del comercio, proteger los derechos de propiedad y, en general, estimular el buen comportamiento propio y de quienes les rodean. Son los mismos inconvenientes con los que lidiaban los habitantes de Guadalajara en 1927, los ciudadanos de la Antigua Roma, los japoneses que vivieron la Guerra Fría... Cualquier sociedad, incluida la vuestra, ha lidiado con estas dificultades en todo momento. Es una realidad del pasado, el presente y el futuro. Además, toda la gente de la que os he hablado en este circo lidiaba con sus problemas de manera similar: buscando la mejor alternativa disponible. Y así actuamos nosotros en nuestro día a día: como es difícil encontrar soluciones perfectas, nos quedamos con lo mejor... o con lo menos malo.

Esto, por tanto, nos lleva a hacernos una pregunta. Si la gente no es tan diferente la una de la otra y sus prácticas sociales guardan tantos elementos en común sin importar la distancia geográfica o el tiempo, ¿por qué unas costumbres son tan diferentes de otras? Si habéis prestado atención, ya sabéis la respuesta: la clave está en las limitaciones que enfrentan unos y otros en su día a día.

Los clérigos franceses que proferían *benditas maldiciones* se topaban con una amenaza a su propiedad que se fue disipando con los años. Por eso, los religiosos galos de hoy en día no tienen que acudir a aquellos extremos. No obstante, el sacerdote francés del siglo XXI también enfrenta nuevos problemas. Por ejemplo, los potenciales asaltantes de sus propiedades ya no creen en aquellas maldiciones que tanto intimidaban a sus antecesores en el mundo del crimen. De ahí que la solución haya cambiado: antes se apelaba al castigo divino para defender la propiedad y ahora se pide al gobierno que resguarde esos derechos.

En la Alemania medieval, por ejemplo, los procesos penales tenían un gran inconveniente: no había tecnologías de detección de ADN. En la Alemania moderna, sin embargo, los jueces tienen esa herramienta... pero no pueden intimidar a los acusados con la acción de la justicia divina. Esto explica que, antaño, fuese necesario acudir al agua hirviendo para solventar dudas que hoy pueden corregirse gracias a los avances científicos.

¿Y qué decir de la compraventa de esposas? Las mujeres inglesas de entonces tenían límites que les impedían lograr o incluso comprar el permiso de su marido para cancelar su vida en pareja, pero buena parte del problema se explica por la falta de derechos de propiedad. Hoy en

día, esto ha cambiado y, en la Inglaterra contemporánea, la solución es mucho más sencilla (si bien hay algunos supuestos en los que aún hace falta el permiso del cónyuge para cerrar el proceso de divorcio).

En todos los casos, hablo de personas con problemas similares que, a raíz de las distintas limitaciones de su realidad, llegaban a soluciones dispares.

Imaginad que os subís a la copa de un árbol y luego no sabéis qué hacer para bajar. Podéis cortar el tronco... aunque siempre cabe el riesgo de lesionaros durante el proceso o de caeros cuando el árbol ceda. Pero ¿qué pasaría si estáis en la misma situación pero tuvieseis el poder de volar? Entonces simplemente usáis vuestro nuevo poder y bajáis sin un rasguño del árbol. ¿Fue mejor la solución segunda que la primera? Fue diferente, porque vuestras opciones no eran las mismas.

Al dejar este circo, volveréis a vuestra vida normal y dejaréis atrás todas las rarezas que hemos repasado. A cambio, volveréis a las rarezas de vuestro día a día, que son muchas más de las que creéis. Pero, tras haber pasado por esta función, algo cambiará en vosotros. Ahora entenderéis lo importantes que son los incentivos a la hora de determinar el comportamiento. También comprenderéis que las reglas influyen en esos incentivos y que esas reglas están ligadas a las limitaciones que enfrentamos como sociedades.

También vais a salir del gran circo de la economía con una mejor idea de cómo entender mejor los problemas que os iréis encontrando. En vez de quedaros en la superficie, iréis más allá y buscaréis el sentido de las cosas. Por eso os entregué una poderosa herramienta al comienzo de la función, la teoría de elección racional, y por eso quiero que la sigáis llevando con vosotros.

Antes de decir adiós, tres cosas más. Por un lado, no olvidéis que dos de nuestros espectadores van a pegarse en el aparcamiento dentro de un cuarto de hora.

[*El hombre de los* piercings *sonríe de forma demoníaca y enseña los músculos, mientras que el caballero del ojo de cristal solloza preocupado*.]

Por otro lado, para todos aquellos que estáis interesados en conocer algunos detalles técnicos relacionados con todo lo que hemos aprendido hoy, os invito a acompañarme al apéndice que concluye la función completa. Iremos ahí nada más acabe la pelea.

[*El economista empieza a salivar*.]

Finalmente, os pediría que rellenéis con vuestras opiniones del circo estas hojas de comentarios.

[*Empieza a distribuirlas entre el público*.]

Nos tomamos muy en serio la mejora del espectáculo. Queremos estar seguros de que nuestros espectadores salen felices y contentos después de conocer nuestro circo. Agradecemos encarecidamente cualquier comentario o sugerencia.

[*Los asistentes empiezan a hacer anotaciones y una mujer levanta la mano*.]

¿Señora?

«Esto de las anotaciones... ¿va en serio?»

¡Qué va! Pero queda muy bien fingir que prestamos atención a vuestros comentarios...

Comentarios y sugerencias

HOJA DE COMENTARIOS #1

Autor: El hombre de los piercings.

Qué me gustó: Al principio me pareció que eras un vendedor de humo, pero la función me ha hecho pensar. Lo que más me gustó fue la explicación de las ordalías. Si la gente cree que un ritual funciona, entonces puede aprovecharse para bien. También entiendo por qué estas prácticas aparentemente absurdas tuvieron tanto recorrido. De hecho, las ordalías deberían seguir en pie hoy en día. En cualquier caso, lo que sí tengo claro es que, después de la pelea, voy a usar el ojo de cristal de mi rival como mi nuevo oráculo.

Áreas de mejora: ¿Servir un poco de carne roja durante la visita?

¡GRACIAS POR VENIR AL CIRCO!

HOJA DE COMENTARIOS #2

Autor: Ania.

Qué me gustó: La compraventa de mujeres. He aprendido que, cuando un esposo quiere dejar atrás un matrimonio y la ley exige el consentimiento de las dos partes, siempre se puede llegar a un acuerdo... salvo en el caso de que las mujeres no tengan derechos de propiedad. Pero, incluso en aquel contexto, las esposas podían convencer a sus maridos para ser vendidas a otros hombres y lograr parte de sus objetivos, aunque de forma indirecta y no completa. Me pareció una locura de entrada, pero ahora lo entiendo.

Áreas de mejora: Me hubiera gustado que el guía me pidiese una cita <3 Puedes llamarme, mi teléfono es el 857-631-9818. Me encantan las elecciones racionales.

¡GRACIAS POR VENIR AL CIRCO!

HOJA DE COMENTARIOS #3

Autor: El hombre del ojo de cristal.

Qué me gustó: Todo lo que has contado de los gitanos me pareció una locura, pero teniendo en cuenta que no acuden al gobierno y consideran-do el rol que juega el ostracismo social, veo el sentido que tienen todas esas supersticiones. Me ha marcado todo esto, ya no miraré de la misma forma las pastillas de jabón ni a los platos.

Áreas de mejora: El guía no es muy amable. Más bien es un poco mez-quino. Y parece que tiene algo contra los discapacitados visuales. Tomen nota, señores gestores.

¡GRACIAS POR VENIR AL CIRCO!

HOJA DE COMENTARIOS #4

Autor: El cura.

Qué me gustó: Me gustó que la espiritualidad esté presente durante el circo, desde luego que se nota la mano de Dios para mejorar la función. Sospecho que hubo algunos comentarios del guía influenciados por algu-na posesión demoníaca, sobre todo lo relacionado con las maldiciones, pero incluso ahí me parecieron interesantes las reflexiones del guía. Sé que no es cierto, que ningún cura ha maldecido a nadie, pero si acaso fuese cierto, que no lo es, entiendo que la amenaza de una intervención divina sirve para proteger a la Iglesia cuando el gobierno no lo hace.

Áreas de mejora: Rezaré por el alma del maldito guía. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Amén.

¡GRACIAS POR VENIR AL CIRCO!

HOJA DE COMENTARIOS #5

Autor: El hombre de los crocs y la riñonera.

Qué me gustó: La mejor parte del espectáculo fueron los oráculos. Cuando mencionaste los envenenamientos de gallinas como forma de adivinar si nuestros vecinos han hecho algo en nuestra contra, pensé que aquello era la mayor tontería que jamás he escuchado. Luego me di cuenta de que esos envenenamientos pueden ayudar a resolver los problemas entre vecinos y evitar que lleguen a las manos por sus enfrentamientos. Es básicamente lo mismo que hacemos mi compañero de habitación y yo cuando tiramos una moneda al aire para zanjar nuestros desencuentros sobre quién debe limpiar los platos. Quizá la próxima vez envenenaremos a una gallina.

Áreas de mejora: ¿Qué crees que pasaría si usamos un spray en un McNugget?

¡GRACIAS POR VENIR AL CIRCO!

HOJA DE COMENTARIOS #6

Autor: Dr. Spock, el economista

Qué me gustó: Casi nada. Bueno, la parte de los juicios de bichos me resultó más convincente, porque aquí sí parece que hay suficiente evidencia para afirmar que los religiosos empleaban estos procesos para frenar la pérdida de devoción entre los vecinos y así evitar una caída del diezmo, todo ello en plena ofensiva hereje. Puedo comprar este tema, sí, pero incluso en este caso sigue habiendo carencias. ¿Y los modelos económicos formales? ¿Y las estrategias de identificación? La ausencia de rigor científico me lleva a decir que esto sí es un circo, pero no un circo económico.

Áreas de mejora: El rigor. Los otros espectadores creen todo lo que les cuentas, porque usas un lenguaje normal y corriente y parece que tienes sentido común. Esto no es bueno. Hay que usar mucha más matemática. Sabrás que vas por buen camino cuando tus invitados se queden atónitos y no entiendan lo que les estás diciendo.

¡GRACIAS POR VENIR AL CIRCO!

HOJA DE COMENTARIOS #7

Autor: Janeane

Qué me gustó: Obviamente, tienes una pesada herencia patriarcal que te impide analizar la realidad correctamente, pero me lo he pasado bien durante la función. Me gustó lo del «juicio por combate», puede parecer estúpido y bárbaro a primera vista pero tiene sentido por lo «seco» que estaba el mercado de la propiedad y la necesidad de asignar los derechos de titularidad a quienes los valoraban más. No creo en los derechos de propiedad, es la esclavización del proletariado. Pero bueno, si creyese en los derechos de propiedad, le veo el sentido a un sistema como aquél.

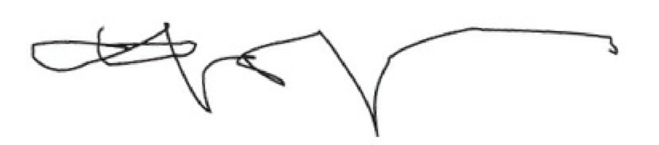
Áreas de mejora: El museo debería tener papeleras de reciclaje sosteni-ble y el guía no debería ser un cerdo capitalista.

¡GRACIAS POR VENIR AL CIRCO!

HOJA DE COMENTARIOS #8

Autor:

Qué me gustó:



[Restos de tabaco de mascar]

Áreas de mejora:

¡GRACIAS POR VENIR AL CIRCO!


WTF?!

Patrocinadores del circo

Éste no es un circo cualquiera. Es un circo extraño, centrado en la economía y, más concretamente, en sus prácticas más raras. Cuando empecé a preparar la función, supe que me costaría arrastrar a gente seria y lograr que se sumergiesen en la complejidad de estos temas tan excéntricos. Siendo franco, pensé que todo el mundo pensaría que estoy loco.

Por eso quiero detenerme para dar las gracias a quienes han entendido esa locura. Para empezar, me acuerdo de mi editora en Stanford University Press, Margo Beth Fleming, que entendió que esto no es sólo una locura: es una locura con un método y un propósito detrás. Gracias a su apoyo, este circo es una realidad y esta visita merece la pena. Además, me ha permitido encargarme de los dibujos e ilustraciones que adornan la experiencia, de modo que éste es el primer circo creado e ilustrado por un economista. Y además, dejamos fumar puros, también en eso somos únicos. Gracias, Margo.

Michael Munger y Mark White me han dejado sus comentarios en todas las fases de desarrollo del circo. Lo mismo han hecho Peter Boettke, Chris Coyne y George Souri. Bev Miller me ayudó a hacer las mejoras de última hora, las necesarias para poder celebrar la función inaugural sin problemas. Gracias a vosotros, este circo es mucho mejor.

Me he reído de mucha gente durante la función. No es gratuito: es un chiste dirigido a personas a las que conozco y con las que tengo trato de forma cotidiana. Algunas veces he presentado una versión caricaturizada de estas gentes, aunque en otros casos he intentado ser más realista. Sé que se van a reír de principio a fin y les agradezco su buen humor.

También quiero agradecerle a la Fundación Earhart su generosa aportación para el desarrollo del gran circo de la economía. Además, agradezco a diversas editoriales que me hayan permitido rescatar para este proyecto algunas de mis investigaciones pasadas. Elsevier, Now Publishers, Oxford University Press, Sage Publications, Springer Science + Business Media, University of Chicago Press...[379] Gracias a todos.

No me puedo olvidar de mi mujer, Ania, convertida aquí en la espectadora más agradable de todas. Todos los días son un gran circo a tu lado.

Por último, quiero darle las gracias a todos los excéntricos del mundo. Los de ayer, hoy y mañana. Gracias a vosotros, la vida es menos aburrida.

Apéndice (para frikis)

Arde, cariño, arde

Me pedís que demuestre mi afirmación de que condenar a una determinada proporción de acusados, es posible emplear las ordalías para diferenciar con cierto éxito entre quienes son culpables y quienes son inocentes. Todo depende también, claro está, de que las partes crean en la legitimidad de estos procesos. Pues venga, vamos allá.

Imaginemos que *j* tiene que ir a una ordalía a defender su inocencia. Matemáticamente, lo plasmaremos así:

$$j \in \{j_g, j_i\}$$

Si *j* es culpable del crimen del que se le acusa, entonces:

$$j = j_g$$

Si *j* es inocente, entonces:

$$j = j_i$$

Bien, ya hemos planteado lo primero.[380]

Veamos. El acusado puede someterse a la ordalía o declinarla. Si acepta el proceso y resulta condenado, recibirá el castigo β. Si, por el contrario, la ordalía resulta en su absolución, el resultado será lo que llamamos 0. Por último, si se niega a someterse a la ordalía, recibirá θ. Se entiende que $0 > \theta > \beta$.[381]

Partimos de que *j* es escéptico ante todo esto. Cree que las ordalías pueden ser *iudicia Dei* pero también considera que pueden ser una estafa perpetrada por clérigos tramposos. Así mediremos la fuerza de su creencia en la legitimidad de las ordalías:[382]

$$\rho \in (0, 1)$$

Aquí, *p* es la probabilidad que asigna *j* a la posibilidad de que Dios revele su culpa a través de la ordalía (en el caso de que sea culpable) o la probabilidad que otorga al supuesto de que Dios revele su inocencia (si, en efecto, no ha cometido el crimen). Por otro lado, el sacerdote de la parroquia que oficia las ordalías tiene el siguiente récord de condenas, conocido de sobra por *j*:

$$\gamma \in (0, 1)$$

Pensemos primero que *j* es culpable. Si las ordalías son justicia divina, *y* refleja el caso de personas culpables que atravesaron una ordalía y fueron condenadas por Dios. Esto es lo que le podría pasar a *j* si, como decimos, ha cometido el crimen y ha decidido someterse al proceso. Por el contrario, si estamos ante un fraude perpetrado por los curas, *y* refleja las condenas de acusados y, por tanto, le indica la probabilidad de terminar sufriendo un castigo como el que contemplaban estos ritos. Considerando todo esto, el *j* culpable declina la ordalía en el caso de que $p\ \beta + (1 - p)\ \beta\gamma < \theta$. Esto se cumplirá cuando $\gamma > (\theta - p\beta)/(\beta - p\beta)$.

Pensemos ahora que *j* es inocente. Si las ordalías son justicia divina, *y* refleja de nuevo el número de personas que han atravesado el proceso y han resultado condenadas. Esto no le pasaría a *j*, puesto que él no ha cometido el crimen. Si las ordalías, no obstante, son un fraude, *y* reflejará las condenas de quienes han atravesado el proceso y han resultado condenados. De modo que, en base a esta situación, el *j* inocente se somete a la ordalía si $p\ 0 + (1 - p)\beta\gamma > \theta$. Esto se cumplirá cuando $\gamma < \theta/(\beta - \beta\gamma)$.

Para asegurar el buen funcionamiento de las ordalías, el sacerdote debe condenar a un número suficiente de acusados como para evitar que los culpables acepten someterse a las ordalías, pero no puede excederse o, de lo contrario, hasta los inocentes terminarán huyendo por completo del proceso. Por tanto, el número de condenas viene determinado por el equilibrio $\theta/ (\beta - p\beta) > \gamma > (\theta - p\beta)/(\beta - p\beta)$.

Entonces, si p (0, 1) y $0 > \theta > \beta, p$: $\theta/(\beta - p\beta) > (\theta - p\beta)/(\beta - p\beta)\ \gamma$: $\theta/(\beta - p\beta) > \gamma > (\theta - p\beta)/(\beta - p\beta)$. De modo que, ajustando la proporción de sentencias condenatorias, el religioso puede emplear las ordalías para separar a los inocentes de los culpables, todo a partir de su reacción ante un castigo al que deben asignar cierta legitimidad.

Como el clérigo no quiere condenar a ningún inocente para evitar que quienes no han hecho nada terminen huyendo del proceso, tiene que fijar del siguiente modo el mecanismo resolutivo: $\gamma = \gamma^* \equiv (\theta - \rho\beta)/(\beta - \rho\beta) + \varepsilon$. Esto minimiza el número de acusados inocentes que deben ser condenados para que siga habiendo suficiente respeto hacia el proceso. Partiendo de y^*, es evidente que la proporción óptima de condenados irá bajando conforme haya mayor fe y religiosidad entre la población. Si p se acerca a θ/β, entonces hay una reducción en la devoción de los ciudadanos y esto previene una situación en que tanto inocentes como culpables eligen someterse a las ordalías sin que el cura termine condenando a un probando inocente (es decir, y^* se acerca a 0). Cuando p tiende a 0, y^* tiende a θ/β, de modo que se llega al equilibrio buscado, puesto que de esta forma sabemos cuál es el mayor número de inocentes que pueden ser condenados sin que tanto los inocentes como los culpables terminen escapando del proceso y rechazando someterse a las ordalías.

Pollo relleno de veneno

Continuemos. Algunos me habéis preguntado por qué, en el supuesto del cruce de caminos, es posible que algunas personas tomen decisiones cambiantes, optando a veces por frenar y otras por continuar. El mismo comportamiento mixto sucede en el caso de las peleas con los vecinos, ya que a veces sí termina dándose un enfrentamiento pero otras se logra evitar el choque. Os lo explico con más detalle.

Los «posibles resultados» que arrojan estas dinámicas son lo que los economistas llamamos «equilibrio de Nash», en referencia al economista que desarrolló este concepto, John Nash. Un equilibrio de este tipo se da en aquella situación en la que, sabiendo lo que está haciendo la otra persona, lo que tú haces es lo mejor que puedes hacer, y viceversa. Cuando se da una armonización de intereses de este tipo, ninguna de las partes tiene incentivos para cambiar de comportamiento, de modo que nadie lo hace. Por eso hablamos precisamente de un equilibrio.

Para llegar al equilibrio en contextos de enfrentamiento, debemos encontrar combinaciones de comportamiento que conduzcan a dicha armonización. Son lo que denominamos también «emparejamientos estratégicos». Para aplicar este caso a los conductores o < los vecinos enfrentados, primero tenemos que entender qué opciones tenemos a disposición y qué resultados arrojan los distintos casos que podemos considerar. Tomaré el supuesto de los vecinos, pero podríamos hacer lo mismo con los conductores.

La tabla que vemos a continuación resume el «juego» de Myrtle y Mabel. Las elecciones/estrategias/decisiones que puede tomar Myrtle vienen recogidas en el lado izquierdo de la tabla: puede insistir en el enfrentamiento o replegar velas y tranquilizarse. Para Mabel, las posibilidades son las mismas. Los vecinos toman una u otra decisión de forma simultánea y conocen cuáles son las consecuencias esperables de una u otra combinación.

	Conflicto	Paz
Conflicto	x, x	y, 0
Paz	0, y	$y/2, y/2$

Si Myrtle elige la paz pero Mabel opta por el conflicto, Myrtle recibe un 0 y Mabel un $y > 0$. El resultado corresponde a la caja inferior izquierda de la tabla, dentro de la cual vienen explicados los resultados que obtienen respectivamente tras tomar sus decisiones: 0 para Myrtle, y para Mabel.

En todas las celdas sigo el mismo esquema: el primer dato es el resultado de Myrtle y el segundo corresponde a Mabel. Por tanto, si Mabel cede pero Myrtle insiste en pelear, debemos fijarnos en la caja superior derecha, que asigna y a Myrtle y 0 a Mabel. Si las dos vecinas huyen de la pelea y prefieren la paz, encontramos un nuevo equilibrio en el que cada una gana $y/2$, mientras que el supuesto en el que las dos partes van directas al conflicto arroja el escenario «x, x», en el que $x < 0$.

Para encontrar el equilibrio en el juego, basta con revisar los distintos cuadros de la tabla y determinar qué supone cada cambio de estrategia. Si sabemos lo que hace la otra parte, este paso es aún más sencillo. ¿Me estáis siguiendo? No os preocupéis, es fácil de entender.

Empecemos por la caja superior izquierda, la que describe un escenario en el que las dos partes optan por el enfrentamiento y reciben x a cambio. Si Myrtle insiste en esta vía, Mabel puede salir mejor parada a base de ceder ante ella, evitar la pelea y llegar al equilibrio «y, 0». Aunque Myrtle es la aparente vencedora, también Mabel sale beneficiada respecto al anterior supuesto. Ella recibe un 0, pero 0 es mejor que x, puesto que ya hemos dicho que $x < 0$. También ocurre lo mismo en el caso inverso. Si es Mabel la que insiste en la confrontación, Myrtle haría mejor en bajar la cabeza y huir del enfrentamiento, porque un equilibrio «0, y» es preferible al de

tipo «*x*, *x*». De modo que, si uno de los vecinos busca el combate, es preferible que el otro mire hacia otro lado y esquive la confrontación. Por tanto, Myrtle y Mable deben huir del supuesto más conflictivo, el de la celda superior izquierda. No hay ningún equilibrio en llegar a las manos.

Vayamos ahora a la caja inferior derecha, que representa el supuesto pacifista y, por tanto, implica que las dos partes evitan la pelea. Si Myrtle ha dado ese primer paso, Mabel podría estar tentada de buscar mejorar su situación relativa a base de cebar el conflicto. En este caso, recibiría *y*, frente al *y/2* del escenario de paz. Si ocurre al revés, será Myrtle quien podría pensar en aprovechar la actitud dócil de Mable para forzar un enfrentamiento y ganar *y* en vez de *y/2*. Por tanto, hay un incentivo para insistir en el conflicto cuando la otra parte va a adoptar una actitud más pasiva. Que los dos cedan evita un enfrentamiento, pero no es un equilibrio.

Nos quedan, por tanto, dos supuestos. La caja inferior izquierda plantea el supuesto en el que Myrtle cede y Mabel sigue abogando por la confrontación. La superior derecha indica el caso contrario. Vayamos punto por punto en busca de un equilibrio.

Si Myrtle cede, Mabel sabe que gana *y* a base de insistir en la pelea. Sin embargo, si ella también cede, su ganancia pasa a ser de *y/2*. Por tanto, a Mabel le conviene quedarse en la caja inferior izquierda de la tabla: insistirá en la pugna mientras Myrtle evitará la lucha.

¿Y qué hay de Myrtle? Si Mabel insiste en luchar, sólo sacará 0 en el caso de permanecer en el supuesto de la caja inferior izquierda, que implica una actitud pacífica. Sin embargo, si Mabel también opta por pelear, su resultado será aún peor: recibirá *x*, como refleja la caja superior izquierda. Por tanto, a Myrtle le toca bajar la cabeza y huir del conflicto. La celda inferior izquierda es la más aconsejable.

En la casilla inferior izquierda, ni Myrtle ni Mabel querrán cambiar de estrategia debido al enfoque que ha tomado su adversaria. Por tanto, éste es el equilibrio que estábamos buscando. Por tanto, llegaríamos a ese punto cuando Myrtle optase por ceder pero Mabel insistiese en el enfrentamiento.

Nos queda la celda superior derecha, en la que sucede todo lo contrario. Tenemos la misma situación, pero al revés. Como probablemente podéis imaginar, esto también es un equilibrio para ambas vecinas, sólo que con las actitudes contrarias. Por tanto, éste es el otro punto al que queríamos llegar.

¿Y qué pasa si una vez optamos por la confrontación y otra elegimos la paz? ¿Qué ocurre cuando se dan comportamientos mixtos? Os prometí que me referiría a este supuesto pero, de momento, aún no hemos llegado a ese punto. Pues bien, ha llegado el momento.

Recordad que un «equilibrio de Nash» se refiere a una situación en que, debido a la estrategia que siga la otra vecina, ni a Myrtle ni a Mabel les conviene cambiar de estrategia. Para que se dé un equilibrio con actitudes cambiantes cada día, será necesario que una ceda en ciertas ocasiones y la otra haga lo propio en otros días. Al final, surgirá una combinación que arrojará un punto de cierto entendimiento.

Os lo explicaré de otro modo. Si Myrtle cambia sus estrategias con probabilidades que arrojan diferentes resultados para Mabel dependiendo de lo que ésta última haga, entonces Mabel querrá seguir la estrategia que le ofrezca mejores resultados, en todos los casos. Pero si Mabel siempre busca vencer, Myrtle cambiará de enfoque para evitarlo. Si Mabel cede siempre, Myrtle se impone siempre. Si Mabel se impone siempre, Myrtle cede siempre. En el momento de empezar a cambiar de estrategia, Myrtle deberá saber que su primera mezcla de estrategias no

podrá ser parte de ningún equilibrio, porque el equilibrio exige que Myrtle no quiera cambiar de estrategia a tenor de la opción que esté siguiendo Mabel. Lo mismo aplica para la otra parte. Un equilibrio en el que Myrtle alterna actitudes pacíficas con comportamientos menos amistosos implicará que esos cambios se hagan con probabilidades que le arrojen siempre un beneficio esperado, sin importar lo que haga o diga Mabel.

De modo que, para llegar a un equilibrio con estrategias cambiantes por parte de ambas mujeres, tenemos que encontrar las combinaciones que podrían darse y que dejarían a la vecina con el mismo resultado, con independencia de lo que haga la otra parte.

Lo haremos del siguiente modo. Imaginemos que Myrtle mezcla dos enfoques: a veces insiste en el conflicto, con probabilidad p, y a veces opta por la paz, con probabilidad $1 - p$. Si Mabel elige el conflicto, obtiene $px + (1 - p)y$. Si prefiere la paz, recibe $p0 + (1 - p)y/2$. El resultado para Mabel será el mismo, con independencia de lo que ella haga, cuando $px + (1 - p)y = p0 + (1 - p) y/2$. De modo que la p que hace verdadera esta equivalencia es la probabilidad de que Myrtle elija el conflicto. Para resolver p, calculamos $p = y(y - 2x)$. Un equilibrio en el que Myrtle mezcle sus estrategias supondrá que opte por el conflicto con la probabilidad $p = y/(y - 2x)$ y que elija la paz en $1 - p$.

La situación con la que lidia Mabel es simétrica a la que enfrenta su vecina, de modo que ambas harán lo mismo. Teniendo en cuenta el equilibrio que hemos descrito para Myrtle, sabemos que Mabel optará por el mismo camino, alterando su estrategia con el mismo patrón. Hemos llegado, por tanto, al equilibrio en el que ambas vecinas cambian de comportamiento y, con la misma proporción, combinan actitudes hostiles con otras pacifistas.

Juicios de bichos

Cuando hablamos de los *juicios de bichos* me comprometí a explicar qué hacían los religiosos para resolver con efectividad la tensión entre prolongar los procesos judiciales contra animales, cosa que mejoraba la posibilidad de eliminar las plagas o males pero podía generar dudas sobre el verdadero factor de que remitiesen los problemas, o abreviar la instrucción, opción que tenía el efecto contrario ya que reducía la probabilidad de alejar la epidemia pero, si se hacía correctamente, también podía aumentar la legitimidad de la intervención de los clérigos. Pues bien, ha llegado el momento de responder a esta pregunta y de mostrar explícitamente de qué modo los eclesiásticos podían emplear los *juicios de bichos* para aumentar el número de vecinos que creía en sus poderes de intermediación divina, paso previo para experimentar un aumento en el pago del diezmo y una caída en la evasión de la tasa.[383]

Bueno, no prometo diversión, porque lo que viene no lo es. De hecho, empezaré advirtiéndoos de que la discusión va a girar en torno al concepto de la *racionalidad de Bayes*. Si habéis elegido llegar hasta el apéndice es posible que ya estéis al tanto de lo que hablo (y, añado, es probable que la gente os describa como «listos, pero con poco don de gentes»). En cualquier caso, si no sabéis a qué me refiero, siempre podéis leer un poco sobre ello o, quizá, saltaros este pasaje y ver los dibujos. Como los niños... En fin. Allá vamos.

Las decisiones que tomamos dependen de la información que tenemos. Por tanto, el grado de información que estamos dispuestos a compartir influye directamente en la reacción que generamos en otras personas. Esto sigue siendo cierto incluso en el caso de que las dos partes sean *bayesianos racionales* y también se sigue cumpliendo en el caso de que el persuadido sepa que su interlocutor está compartiendo sólo una parte de la información, con el posible ánimo de manipular su conducta en beneficio propio.

El rasgo clave de la *racionalidad bayesiana* es que la Regla de Bayes restringe la expectativa de nuestras futuras creencias. Para que haya *racionalidad bayesiana* es necesario que las creencias del individuo *a posteriori* sean idénticas a las que tenía *a priori*. Ni más ni menos. Por tanto, si el sujeto al que queremos persuadir no sigue de forma lineal sus propias creencias, podemos intentar conseguir algunas alteraciones en su forma de actuar, a base de manipular y controlar la información.

Para entender cómo los religiosos aplicaban esta lógica en los *juicios de bichos* y lograban así una mayor recaudación por el diezmo, tomemos por ejemplo el caso de un granjero francés del siglo XV al que llamaremos Pierre. Su comunidad está plagada de escarabajos y, para librarse de los males que traen estos insectos, Pierre ha decidido pedir la intervención divina de los clérigos con ánimo de librarse de las plagas. Tanto él como los curas que conforman la corte religiosa son *racionalistas bayesianos*.

Hay dos posibles escenarios ω {0, 1}: o los poderes que dicen tener los religiosos son reales... o no. $\omega = 1$ denota el primer supuesto, bajo el cual los clérigos tienen el poder de acabar con los escarabajos. En este caso, evadir el pago del diezmo tiene un coste material (la plaga) y también moral (Pierre se sentirá impuro a la hora de pedir ayuda a los curas). Tanto la corte como Pierre parten de $\omega = 1$, $\mu 0= (0, 1]$.

Bajo presión de la comunidad, la corte empieza a conducir el juicio. La duración del mismo será de $\sigma = [0, 1]$. La extensión del proceso afectará al resultado final: s {extinción, no extinción}. Si $\omega = 0$, los escarabajos desaparecen (s = extinción) con probabilidad equivalente a σ. Si $\omega = 1$, los escarabajos son expulsados por Dios, de forma que s = extinción con probabilidad 1. La duración σ del proceso y el resultado s del mismo serán observados públicamente.

Hay que tener en cuenta que la decisión de prolongar o no el juicio es una decisión ligada a cuánta información quieren suministrar los religiosos sobre el verdadero funcionamiento de las cosas. Podemos decir que σ es una especie de señal que Pierre podrá interpretar de un modo u otro. Si $\sigma = 0$ y la duración del juicio es mínima, entonces tenemos un mensaje claro sobre lo divino y lo humano. De existir un veredicto rápido y producirse la extinción casi inmediata de los bichos, será difícil que Pierre y sus vecinos duden de los poderes de intervención sobrenatural que ostentan los religiosos.

En el extremo opuesto estaría el supuesto $\sigma = 1$, que presupone una duración muy extensa del juicio y, por tanto, deja a Pierre en una situación de más opacidad y menos información. Pero, si se extiende el juicio hasta el punto de que los escarabajos agoten su ciclo de vida natural, pueden surgir dudas sobre qué ha motivado la extinción de la plaga. Un juicio que se extienda una y otra vez no demuestra nada a Pierre sobre el poder de los religiosos.

Los eclesiásticos buscan maximizar el pago del diezmo que realiza Pierre, por tanto necesitan optimizar *σ*. ¿Qué duración del *juicio de bichos* aumentará el pago del diezmo como consecuencia de la reafirmación de su convencimiento en los poderes de los curas, expresado $\mu 0$? Para saberlo, tenemos que derivar el pago óptimo del diezmo como una función de su creencia posterior en la validez de μs y también tendremos que observar el resultado del juicio, *s*.

Supongamos que la cosecha de Pierre tiene un valor de $y > 0$, al que se aplica una tasa *t* (0, 1). Pierre elige cuánto valor de su cosecha va a declarar: $x \geq y$. En este supuesto, $y > 0$ es el umbral mínimo que debe declarar (o, lo que es lo mismo, el caso de mayor evasión). El agricultor tiene a su favor la complejidad del proceso de producción agrícola, que impide observar con claridad el valor de *y*. Sin embargo, los recaudadores del diezmo no se chupan el dedo y pueden hacer estimaciones sobre cuál sería un pago mínimo razonable para una explotación como la suya y unas condiciones climatológicas como las que han afectado a toda la comarca.

Los curas podían amenazar a los evasores con alejarles de Dios y con retirarles la bendición y protección de la Iglesia. Podían declararles pecadores o excomulgarles. Además, estas sanciones eran divinas, de modo que se aplicaban automáticamente a todo el que replicase el mismo comportamiento observado en otros vecinos díscolos. El grado de evasión del diezmo quedaba, por tanto, afectado por estos factores. Lo estimamos como $\varphi(y - x)$, donde $\varphi > 0$. Lo bueno para los recaudadores es que, aunque ellos no observasen el fraude, los campesinos sí temían que Dios lo haría.

Pierre maximiza su posición cuando:

$$\max_{x} y - tx - \mu_s \varphi(y - x).$$

Este problema tiene una solución relativamente sencilla: Pierre declara el valor total de su cosecha, *y*, de modo que paga *ty*, pero sólo en el caso de que $\mu s \geq t/\varphi$. De no ser así, pagará el mínimo posible, *ty*. Ante este comportamiento, la valoración que hacen los curas del comportamiento que esperan por parte de Pierre *a posteriori* equivale a *ty* cuando $\mu s < t/\varphi$ y a *ty* cuando $\mu s \geq t/\varphi$.

Como Pierre declara el valor total de su cosecha cuando su creencia *a priori* en el poder de los religiosos es $\mu 0 \geq t/\varphi$, los clérigos no ganan nada realizando un *juicio de bichos* en estas condiciones. Por eso, si $\mu 0 \geq t/\varphi$, la corte elige $\varphi = 1$ y, por tanto, no se celebra ningún proceso. Por el contrario, cuando $\mu 0 < t/\varphi$, la corte sí puede convencer a Pierre de que pague todo el diezmo debido a base de realizar un *juicio de bichos.*

Hay dos observaciones que nos ayudan a identificar cuál es la duración óptima del juicio. Para empezar, si $\mu 0 < t/\varphi$, entonces un juicio de cualquier duración con final fallido (*s* = no extinción) tiene el mismo efecto en el comportamiento de Pierre. Como esto altera la creencia *a posteriori* de Pierre, el resultado es un menor compromiso con el pago del diezmo: $\mu s < t/\varphi$. Y, si $\mu 0 < t/\varphi$, entonces la duración óptima del juicio será una que lleve el *a posteriori* de Pierre hacia cero cuando *s* = no extinción. Además, hay que tener en cuenta que el comportamiento de

Pierre es el mismo, tanto si el *a posteriori* equivale a t/φ como si resulta superior. Si $\mu 0 < t/\varphi$, la duración óptima del juicio será una que aumente el *a posteriori* de Pierre hasta t/φ, en el caso de que el proceso concluya satisfactoriamente, s = extinción.

Partiendo de ambas observaciones, podemos deducir que la duración óptima del juicio es aquella que induce una distribución binaria del *a posteriori* de Pierre: $\mu s = 0$ en algunos casos, $\mu s = t/\varphi$ en el resto. Para calcular estas probabilidades, recordemos que la teoría de Bayes requiere que el comportamiento esperado de Pierre sea el mismo *a priori* que *a posteriori*. Así, si $\tau(\mu s)$ denota la probabilidad de $\mu s = t/\varphi$, entonces:

$$\mu_0 = \frac{t}{\varphi}\tau(\mu_S) + 0[1 - \tau(\mu_S)]$$

Resolviendo esta ecuación para τ, encontramos que la duración óptima del juicio es la que induce $\mu s = 0$ con probabilidad $1 - \mu 0\varphi/t$, al tiempo que induce $\mu s = t/\varphi$ con probabilidad $\mu 0\varphi/t$.

De aquí, no es difícil calcular la duración óptima del juicio. Lo hacemos empleando la Regla de Bayes:

$$\mu_S(\omega) = \frac{\sigma(s|\omega)\mu_0(\omega)}{\sigma(s|\omega)\mu_0(\omega) + \sigma(s|\omega')\,\mu_0\,(\omega')}$$

Y teniendo en cuenta que:

$$\tau(\mu_S) = \sigma(s|\omega)\mu_0(\omega) + \sigma(s|\omega')\mu_0(\omega')$$

Nos lleva a:

$$\mu_S(\omega) = \frac{\sigma(s|\omega)\mu_0(\omega)}{\tau(\mu_S)}.$$

De modo que resolver el valor de σ nos conduce a:

$$\sigma(s|\omega) = \frac{\mu_S(\omega)\tau(\mu_S)}{\mu_0(\omega)}.$$

Con esta ecuación, podemos usar los anteriores valores de μs, τ y $\mu 0$ para encontrar la σ óptima para los religiosos. De aquí deducimos esta señal binaria:

$$\sigma(\text{no}|\omega = 0) = \frac{t - \mu_0\varphi}{t(1 - \mu_0)} \quad \sigma(\text{no}|\omega = 1) = 0$$

$$\sigma(\text{extinción}|\omega = 0) = \frac{\mu_0(\varphi - t)}{t(1 - \mu_0)} \quad \sigma(\text{extinción}|\omega = 1)$$

Cuando $\mu 0 \geq t/\varphi$, la corte rechaza el juicio y los eclesiásticos siguen cobrando un diezmo equivalente a ty. Cuando $\mu 0 < t/\varphi$ sí se procede a celebrar un juicio y la recaudación del diezmo esperada en el caso de Pierre será de $\mu 0\varphi(y - y) + ty$. Esto es más de lo que recaudarían de Pierre sin celebrar el juicio (ty). Aunque Pierre es un bayesiano racional y sabe que la duración del proceso depende de los curas, la corte terminará empleando a su favor los *juicios de bichos*, redundando en una maximización del pago del diezmo por parte de Pierre.

Peleando se entiende la gente

El Doctor Spock quería que demostrase formalmente mi afirmación de que el «juicio por combate» y su esquema de subasta violenta es menos generoso para los recaudadores que un sistema normal y corriente de subasta (por pujas ascendentes). También quería que demostrase que la subasta violenta tiene un menor coste para asignar los derechos de propiedad disputados siempre que la persona que valore menos el activo de la discordia lo valore menos de la mitad que la otra parte. Para que mi demostración te convenza, querido amigo economista, he empleado todo tipo de matemáticas innecesarias...

Tengamos en cuenta dos litigantes neutrales ante el riesgo: el «demandante» D (que inicia la denuncia) y el «propietario» T (que se defenderá de la acusación bajo las normas de la Inglaterra normanda). La valoración de la tierra por parte de T será vt, mientras que por parte de D será vd > vt > 0. Ambas partes conocen sus respectivas valoraciones del activo disputado.

Recordemos que, en una subasta al uso, sólo el ganador debe pagar el monto ofrecido. Su pago, recolectado por el recaudador, será superior al otro oferente, que la valora menos: vt. No obstante, en un «juicio por combate», las dos partes deben pagar íntegramente su oferta. T y D gastan, respectivamente, $t > 0$ y $d > 0$. Lo invierten, claro está, en contratar a «campeones» que peleen en su nombre y aseguren los derechos de propiedad que están en disputa. El gasto de ambos se realizará por separado, de forma independiente y simultánea.

Para calcular t y d, usamos la función de Gordon Tullock, que describe la probabilidad que tienen uno y otro de ganar la subasta violenta teniendo en cuenta el dinero que han comprometido unos y otros en contratar a sus respectivos «campeones».[384] La probabilidad de que D gane el «juicio por combate» es:

$$\rho_D(d,t) = \frac{d^{\alpha}}{d^{\alpha} + t^{\alpha}}. \qquad (1.1)$$

La probabilidad de que T gane es:

$$\rho_T(d,t) = 1 - \rho_D(d,t) = \frac{t^{\alpha}}{d^{\alpha} + t^{\alpha}}. \qquad (1.2)$$

El retorno derivado del gasto en «campeones» es constante: $\alpha = 1$.

En el caso de T, el beneficio del «juicio por combate» es:

$$\pi_T(d,t) = \frac{v_T t}{d+t} - t. \qquad (2.1)$$

D maximiza en este caso:

$$\pi_D(d,t) = \frac{v_D d}{d+t} - d. \qquad (2.2)$$

Para *T*, el mayor nivel de gasto en «campeones» será:

$$\frac{\partial \pi_T}{\partial t} = \frac{v_T d}{(d+t)^2} = 1. \qquad (3.1)$$

En el caso de *D*, será:

$$\frac{\partial \pi_D}{\partial d} = \frac{v_D t}{(d+t)^2} = 1. \qquad (3.2)$$

Una segunda fórmula o condición de suficiencia, que garantiza un máximo interior, será:

$$\frac{\partial^2 \pi_T}{\partial t^2} = \frac{-2v_T d}{(d+t)^3} < 0. \qquad (4.1)$$

Esto se cumple porque *v*t > 0, *d* > 0 y *t* > 0.
Para *D*, esa segunda fórmula o condición de suficiencia es:

$$\frac{\partial^2 \pi_D}{\partial d^2} = \frac{-2v_D t}{(d+t)^3} < 0. \qquad (4.2)$$

Esto se cumple porque *v*d > 0, *d* > 0 y *t* > 0.
Tomando la *ratio* de las ecuaciones 3.1 y 3.2, llegamos a:

$$\frac{t}{v_T} = \frac{d}{v_D}. \qquad (5)$$

Resolviendo *d* y sustituyendo con la ecuación 3.1 llegamos al nivel óptimo de gasto en «campeones» para *T*:

$$t^* = \frac{v_T^2 v_D}{(v_D + v_T)^2}. \qquad (6.1)$$

Resolviendo *t* y sustituyendo con la ecuación 3.2 llegamos al nivel óptimo de gasto en «campeones» para *D*:

$$d^* = \frac{v_D^2 \, v_T}{(v_D + v_T)^2}. \qquad (6.2)$$

Con las ecuaciones 6.1 y 6.2, podemos calcular el gasto total en «campeones», es decir, la suma de lo que aportan A y B para contratar a sus respectivos púgiles:

$$t^* + d^* = \frac{v_T \, v_D}{v_D + v_T}. \qquad (7)$$

En la medida en que:

$$v_D > v_T > 0$$

Y además:

$$\forall v_T > 0 : \frac{v_T \, v_D}{v_D + v_T} < v_T$$

Entonces, la suma de los pagos realizados por los dos litigantes en el caso de la subasta violenta (y, en consecuencia, lo recaudado por los recaudadores) es menor que el pago asumido en una subasta al uso. Precisamente por eso, los recaudadores ganan más en el segundo proceso que en el primero.

Pero aún tenemos que resolver otra cuestión. Para saber si la subasta violenta es superior a la subasta al uso, tenemos que calcular hasta qué punto la subasta violenta tiene costes derivados de una ineficiencia a la hora de asignar las propiedades.

Este coste es la probabilidad de que el «juicio por combate» entregue una propiedad a quien la valora menos:

$$\rho_T = \frac{t^*}{d^* + t^*}$$

Pero también incorpora el valor social perdido de un escenario así:

$$v_d - v_t$$

Sustituyendo por el equilibrio de gasto en «campeones» de una y otra parte, llegamos a:

$$\frac{v_T^2 v_D}{v_D^2 v_T + v_T^2 v_D} \, (v_D - v_T). \qquad (8)$$

Y ahora podemos calcular el coste total de una subasta violenta. De la ecuación 7 sacamos que el coste generado por la inducción al fraude de este tipo de pujas es:

$$\frac{v_T\, v_D}{v_D + v_T}$$

Por tanto, el coste total será:

$$\frac{v_T v_D}{v_D + v_T} + \frac{v_T^2 v_D}{v_D^2 v_T + v_T^2 v_D}(v_D - v_T). \qquad (9)$$

La ineficiencia en la asignación de una subasta convencional es cero, puesto que la propiedad siempre va a quien más ofrece. También hemos encontrado que la probabilidad de que se induzca un fraude es *vt*,, de modo que ése es el coste total de la puja convencional.

De aquí podemos deducir que la subasta violenta es menos costosa, siempre y cuando:

$$\frac{v_T v_D}{v_D + v_T} + \frac{v_T^2 v_D}{v_D^2 v_T + v_T^2 v_D}(v_D - v_T) < v_T \Rightarrow v_T > \frac{v_D}{2}. \qquad (10)$$

Ahí lo tienes, Doctor Spock.[385]

Notas

1. Si os interesan estos temas, una buena aproximación centrada en ejemplos japoneses es el libro *Odd Markets in Japanese History: Law and Economic Growth*, de J. Mark Ramseyer (Cambridge, Cambridge University Press, 2008). En cuanto a nuestra tendencia a reaccionar con extrañeza cada vez que nos topamos con una información sorprendente, recomiendo el libro *Defendiendo lo indefendible*, de Walter Block (Nueva York, Fleet Press, 1976). También de interés, *Markets without limits: moral virtues and commercial interests*, firmado por Jason Brennan y Peter M. Jaworski (Nueva York, Routledge, 2015). Y, si todo lo anterior no es suficiente, aquí van más sugerencias bibliográficas: William Ian Miller, *The Anatomy of Disgust* (Cambridge, Harvard University Press, 1997); Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law* (Princeton, Princeton University Press, 2003); Gabriel Rossman, «Obfuscatory Relational Work and Disreputable Exchange», incluido en *Sociological Theory*, n. 32 (pp. 43-69).

2. La confianza en las ordalías aparece recogida en algunos de los códigos jurídicos más antiguos del mundo. Sobre la ubicuidad y la variedad de estos procesos, puede consultarse un libro de James Gilchrist publicado en 1821 y titulado *A brief display of the origin and history of ordeals*. También han escrito del asunto: H. Groitein (*Primitive Ordeal and Modern Law*; Londres, George Allen and Unwin, 1923) y Henry C. Lea (*Superstition and Force: Essays on the Wage of Law, the Wager of Battle, the Ordeal and Torture*; Philadelphia, Collins, 1866).

3. A veces se planteaban distintos grados de castigo, dependiendo de la gravedad del crimen o de la reputación del acusado. El proceso con agua hirviendo podía implicar sumergir sólo una parte de la mano o, por el contrario, hundirla hasta la muñeca o incluso hasta el codo. También en el juicio con hierro candente se podía llegar a exigir al probando que cargase pesos.

4. Las ordalías con agua caliente son aún más antiguas. Las primeras aparecen en *Lex Salica*, allá por el año 507-511. En cuanto al calvario con agua fría, está documentado desde el siglo IX.

5. Los aspectos particulares de las ordalías variaban de un sitio a otro y también se alteraban con el paso del tiempo, pero la esencia seguía siendo la misma. A lo largo de la existencia de las ordalías, se invocaban por distintos motivos, que incluso podían ser políticos (¿quién tiene derecho a recibir una herencia?), religiosos (¿es genuina esta reliquia?), etc. No obstante, nos referiremos esta vez a las ordalías que se coordinaban para aclarar disputas judiciales que no se solventaban siguiendo los métodos tradicionales.

6. Por lo general, el probando era quien estaba defendiéndose de la acusación, pero en ocasiones se planteaba que la prueba fuese soportada por el denunciante.

7. Arthur C. Howland, *Ordeals, Compurgation, Excommunications and Interdict* (Philadelphia, University of Pennsylvania, pp. 7-9, 1901).

8. Los sistemas judiciales continentales tenían también otra variante de la ordalía del caldero metálico: consistía en obligar al acusado a caminar sobre rejas empleadas para arar el campo, que igualmente se calentaban. Así aparece reflejado en los trabajos de Howland (pp. 12-13), por ejemplo en el proceso 928 del rey Atelstán.

9. Howland, *Ordeals*, p. 11.

10. Conocemos algunas ordalías empleadas en la Inglaterra normanda para solventar disputas civiles, pero este tipo de aplicación era muy poco habitual.

11. En Inglaterra, antes del siglo XI, la justicia penal derivaba, en la gran mayoría de casos, en sanciones financieras. Así lo explica Daniel Klerman en «Settlement and the Declive of Private Prosecution in Thirteenth Century England», estudio incluido en *Law and History Review*, n. 19 (pp. 1-5). Había casos más extremos: en Clarendon, la mutilación estaba a la orden del día; en Northampton, la pena de muerte era recurrente. En ambas demarcaciones, está documentado que los acusados que lograban librarse solían ser repudiados igualmente por la comunidad, que consideraba que debían verse obligados al exilio por su mala reputación (ver Howland, *Ordeals*, p. 16).

12. Hay numerosos trabajos sobre esta cuestión: Robert Bartlett, *Trial by Fire and Water: The Medieval Judicial Ordeal* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986); Morton W. Bloomfield, «Beowulf, Byrhtnoth and the Judgment of God: Trial by Combat in Anglo-Saxon England», *Speculum*, n. 44 (1969), pp. 545-559; Wendy Davies y Paul Fouracre (eds.), *The Settlement of Disputes in Early Medieval Europe* (Cambridge, Cambridge University Press); Groitein, *Primitive Ordeal and Modern Law*; Lea, *Superstition and Force*; Finbarr McAuley, «Canon Law and the End of the Ordeal», *Oxford Journal of Legal Studies*, n. 26 (2006), pp. 473-513; William Ian Millner, «Ordeal in Iceland», *Scandinavian Studies*, n. 60 (1988), pp. 189218; James Bradley Thayer, *A Preliminary Treatise on Evidence at the Common Law* (Boston, Little Brown, 1898). Por lo general, un panel de jueces o presidentes de juzgado se encargaban de evaluar los distintos procesos penales que iban surgiendo. A partir de ahí, los magistrados determinaban si era necesaria la ordalía y, en caso afirmativo, elegían el proceso exacto que debía atravesar el acusado. Ahí entraba en juego el religioso, que administraba y oficiaba el rito.

13. Bartlett, *Trial by Fire and Water*, p. 26, p. 28 y p. 135. Según James Whitman, los testigos o las personas que aportaban un conocimiento factual sobre la culpabilidad del acusado solían tener recelo a comparecer ante la corte, por miedo a ser culpados del sufrimiento que generaría una condena ejemplarizante o incluso una ejecución. Ver: James Q. Whitman, *The Origins of Reasonable Doub: Theological Roots of the Criminal Trial* (New Haven, Yale University Press, 2008). Es posible que así fuese, pero desde la perspectiva del diseño del sistema judicial esta situación no supone grandes diferencias porque, tanto si estas personas hablaban como si permanecían calladas, las ordalías estaban ligadas exclusivamente a procedimientos en los que no había claridad, sino dudas significativas sobre los hechos.

14. Los clérigos de Clarendon y Northampton, dos jurisdicciones célebres por la dureza de sus procesos, requerían que toda acusación de un crimen relevante acarrease la celebración de una ordalía. Sin embargo, la justicia evitaba la generalización del rito y lo reservaba para casos puntuales, en los que no había información clara sobre lo ocurrido. Ver: Roger D. Groot, «The Jury of Presentment before 1215», *American Journal of Legal History*, n. 26 (1982), pp. 1-24; Frederick Pollock, «English Law before the Norman Conquest», *Law Quarterly Review*, n. 14 (1898), pp. 291-306; Frederick Pollock y Frederick William Maitland, *The History of English Law* (Washington, DC, Lawyer's Literary Club, 1959).

15. Sobre esta cuestión, ver: John S. Beckerman, «Procedural Innovation and Institutional Change in Medieval English Manorial Courts», *Law and History Review*, n. 10 (1992), pp. 197-252.

16. No era sencillo que este tipo de evidencia fuese aceptada por los magistrados, pero por ejemplo en algunas cortes medievales se aceptaban pruebas escritas, especialmente después del siglo XI.

17. Como era complejo obtener pruebas concluyentes en casos complejos ligados a incidentes no observados por testigos fiables, las ordalías tenían encaje como fórmula de resolución de disputas. También se acudía a estos ritos para responder a acusaciones de magia, idolatría, herejía... Además, se empleaban ordalías para dirimir acusaciones de incesto o adulterio.

18. En ocasiones, la legislación contemplaba que determinados asuntos se resolviesen mediante un juicio por combate o duelo judicial. Sin embargo, si uno de los acusados era una mujer, era imposible canalizar la disputa por esta vía (aunque es cierto que en algunos casos se permitía que la acusada o demandante eligiese a un «campeón» que luchase en su nombre). En este caso, se acudía a la ordalía como alternativa. También se empleaban juicios divinos en aquellos casos en los que la acusación era popular y no se podía personalizar en una única persona, lo que de nuevo imposibilitaba el juicio por combate.

19. Sobre el interés que despiertan los asuntos judiciales entre el conjunto de la población y las percepciones populares de la justicia, ver: Paul H. Robinson y Sarah M. Robinson, *Pirates, prisoners and Lepers: Lessons from Life outside the Law* (Lincoln, Potomac Books, 2015).

20. Leer *Superstition and Force*, p. 176.

21. Robert Henry, *The History of Great Britain, From the First Invasion of it by the Romans*, vol. 2 (Dublín, 1789).

22. En el *Regestrum* hay más de trescientas ordalías documentadas, pero cien de estas ceremonias fueron canceladas antes de su celebración efectiva. De ese centenar, 75 casos fueron retirados por acuerdo entre las partes y 25 quedaron cancelados a raíz de que la acusación desistiese en su querella. En algunos casos, el pacto tenía lugar con el rito ya en marcha. En más de un caso, el denunciante se asustaba al ver que, a la hora de la verdad, el acusado no confesaba su culpabilidad. Que el probando superase el rito podía invertir las tornas y generar un posible procedimiento contra el demandante, por perjurio o denuncia falsa. Por eso había un incentivo adicional que conducía a resolver las disputas de forma civilizada.

23. Ésta es una estimación conservadora. Para más información, ver el libro de Robert Henry mencionado en la cita 21.

24. Hay documentación oficial en el Reino Unido que detalla el resultado de determinadas ordalías, pero sólo se refiere a aquellas en las que el fallo del proceso tuviese implicaciones para el Tesoro Público, de modo que no aportan información sobre muchos otros juicios. Ver: Margaret H. Kerr, Richard D. Forsyth y Michael J. Plyley, «Cold Water and Hot Iron: Trial by Ordeal in England», *Journal of Interdisciplinary History*, n. 22 (1992), pp. 573-595; Klerman, «Settlement and the Decline of Private Prosecution», p. 12.

25. Como explicó el historiador especializado en asuntos judiciales, Frederic Maitland, «el éxito en las ordalías era más común que el fracaso». Frederic Maitland, *Select Pleas of the Crown*, vol. 1 (Londres, B. Quaritch, 1887).

26. Gary Becker es una eminencia en el estudio de la importancia del castigo legal a los delitos como factor regulador del crimen. Ver: Gary S. Becker, «Crime and Punishment: An Economic Approach», *Journal of Political Economy*, n. 76 (1968), pp. 169-217. En el contexto de las ordalías, si el juicio debía cumplir el rol de un castigo, entonces debían ser procesos puntuales en los que el probando acostumbraría a resultar herido. Sin embargo, las cifras nos dicen que lo que ocurría era todo lo contrario: eran procedimientos que sí se repetían con cierta frecuencia, pero el porcentaje de acusados que fallaban la prueba era reducido. Si el castigo inherente a las lesiones que evocaba cada rito fuese el objetivo último, entonces no tendría sentido organizar tantos juicios para que sólo una minoría terminase de manera desfavorable, especialmente teniendo en cuenta que las ordalías se extendían durante horas, implicaban rituales largos y complejos, etc. De hecho, si la meta fuese simplemente torturar al acusado, se calentaría el agua y se introduciría la mano del probando en el caldero metálico repleto de líquido ardiente, sin necesidad de ritos ni ceremonias religiosas. Además, en la medida en que las ordalías se aplicaban antes de conocer el resultado del proceso, no se puede decir que fuesen concebidas como un castigo, sino como un proceso. La teoría de los castigos eficientes nos dice que al menos algunos condenados deben enfrentar una sentencia ejemplarizante, pero en este caso no hablamos de condenados sino de acusados, algo que no conviene olvidar. Por último, aunque una mera tortura tendría el mismo coste para culpables e inocentes, una ordalía no suponía el mismo esquema de costes, puesto que el inocente la enfrentaba con más garantías. Los rasgos de las ordalías, por tanto, corresponden a un proceso orientado a buscar la verdad, no diseñado como un mero mecanismo de castigo.

27. También tiene la posibilidad de huir de la ciudad, pero imaginemos que para Arturo es demasiado costosa esta opción, así que o confiesa su culpabilidad o llega a un acuerdo negociado, de modo que la fuga no está entre sus opciones.

28. Los juzgados consideraban que la negativa a enfrentar una ordalía era, en gran medida, una admisión de culpabilidad. Así lo explica Stephen D. White en «Proposing the Ordeal and Avoiding It: Strategy and Power in Western French Litigation, 1050-1100», un trabajo incluido en la compilación *Cultures of Power* editada por Thomas N. Bisson (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995), pp. 115-116.

29. Howland, *Ordeals*, pp. 12-13.

30. Henry, *History of Great Britain*, p. 273.

31. Howland, *Ordeals*, p. 12.

32. Benjamin Thorpe, *Ancient Laws and Institutes of England* (Clark, Lawbook Exchange, 2003). Ver también: Howland, *Ordeals*, pp. 7-9.

33. Rebecca V. Colman, «Reason and Unreason in Early Medieval Law», *Journal of Interdisciplinary History*, n. 4 (1974), pp. 571-591. Peter Brown, «Society and the Supernatural: A Medieval Change», *Daedalus*, n. 104 (1975), pp. 133-151. H. L. Ho, «The legitimacy of medieval proof», *Journal of Law and Religion*, n. 19 (2003-2004), pp. 259-298.

34. Howland, *Ordeals*, pp. 12-13.

35. Bajo las leyes de Frisia, era posible pedir a la comunidad que decidiese el resultado de las ordalías. Colman, «Reason and Unreason», p. 590. Esto limitaba el poder de los clérigos para dictar la conclusión de los procesos.

36. D. W. Rollason, *Two Anglo-Saxon Rituals: Church Dedication and the Judicial Ordeal*, Vaughan Paper, n. 33 (University of Leicester, 1988).

37. Henry Charles Lea, *The Ordeal* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1973), pp. 72-73.

38. Algunos sistemas legales permitían que la acusación escogiese el tipo de ordalía. En otros casos, el probando tenía la posibilidad de tomar esa decisión. Por lo general, eso sí, eran los magistrados los que se pronunciaban al respecto. Lea, *The Ordeal*, pp. 45-46.

39. Kerr et al, «Cold Water and Hot Iron», p. 581.

40. Maitland, *Select Pleas*, n. 12 y n. 119.

41. Ibid, n. 101. Las leyes islandesas del siglo XII requerían que los hombres se sometiesen al calvario con agua fría y también dictaban que las mujeres debían atravesar el rito del caldero metálico con agua hirviendo. En la Inglaterra de los siglos XII y XIII, las leyes no diferenciaban entre las ordalías aplicadas a los hombres y las ceremonias que correspondían a las mujeres. Lea, *The Ordeal*, p. 46; Kerr et al, «Cold Water and Hot Iron», p. 581.

42. Ian C. Pilarczyk, «Between a Rock and a Hot Place: Issues of Subjectivity and Rationality in the Medieval Ordeal by Hot Iron», *Anglo-American Law Review*, n. 25 (1996), pp. 87-112.

43. Aquellas personas que creían que las ordalías son *iudicia Dei* descartaban por completo la posibilidad de que las ordalías no fuesen algo divino. Esta interpretación supone, por ejemplo, que si el cien por cien de los acusados salía absuelto, entonces el cien por cien de ellos eran inocentes y habían sido salvados por intervención de Dios.

44. Antes de someterse a las ordalías, cada probando dedicaba días enteros al lado del cura que oficiaba la ceremonia, participando en las misas y reuniones de la comunidad religiosa. Es probable que este tiempo compartido brindase a los religiosos más información sobre los acusados, contribuyendo a esclarecer su inocencia o culpabilidad. Pilarczyk, «Between a Rock and a Hot Place», p. 98. Henry, *History of Great Britain*, p. 273. Esta información se complementaba con la reacción de los acusados ante la posibilidad de ser destinados a una ordalía. En última instancia, todo esto facilitaba la posibilidad de esclarecer el rol del probando en los hechos juzgados.

45. Bartlett, *Trial by Fire and Water*, p. 160.

46. Ibid.

47. Lea, *The Ordeal*, p. 33.

48. Howland, *Ordeals*, pp. 7-9.

49. Lea, *The Ordeal*, p. 34. Ver también: Bartlett, *Trial by Fire and Water*.

50. Howland, *Ordeals*, p. 8.

51. Lea, *The Ordeal*, p. 36.

52. Howland, *Ordeals*, p. 11.

53. Ibid, p. 8. Una vez más, nos topamos con referencias bíblicas.

54. Leer *Superstition and Force*, p. 257. Ver también: Paul R. Hyams, «Trial by Ordeal: The Key to Proof in the Early Common Law», incluido en Morris S. Arnold, Thomas A. Green, Sally A. Scully y Stephen D. White, *On the Laws and Customs of England* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981), p. 111.

55. Clérigos bien posicionados en la jerarquía eclesiástica de la Europa medieval cuestionaron desde un primer momento las ordalías, pero estas voces no cobran fuerza hasta el siglo XII. Cuando las críticas empiezan a coger vuelo, las ordalías van perdiendo aceptación hasta llegar a su desaparición en el siglo XIII. R. C. Van Caenegem, *Legal History: A European Perspective* (Londres: Hambledon Press, 1991), pp. 85-86. La desaparición de las ordalías se oficializa con un edicto de Inocencio III promulgado en el siglo XIII.

56. Bartlett, *Trial by Fire and Water*, p. 83.

57. Libro de los Números, 5, 11-31.

58. Salvando el episodio del Libro de los Números, lo más parecido a un juicio divino en la Biblia sería un proceso descrito en el Libro de Jonás, en el que unos marineros se someten a una prueba para responder por una ofensa a Dios que desató una importante tormenta.

59. Deuteronomio, 6, 16. Mateo, 4, 7.

60. Había otras objeciones a las ordalías. Por ejemplo, ciertas voces argumentaban que los religiosos no deberían participar en actividades que implicasen el sangrado de alguno de los involucrados. Para saber más sobre las distintas líneas argumentales que se opusieron al rito en el IV Concilio de Letrán y otros foros de discusión, ver: John W. Baldwin, «The Intellectual Preparation for the Canon of 1215 against Ordeals», *Speculum*, n. 36 (1961), pp. 613-636. También McAuley, «Canon Law and the End of the Ordeal».

61. Howland, *Ordeals*, p. 16.

62. Caenegem, *Legal History*, p. 87.

63. Ibid.

64. Bartlett, *Trial by Fire and Water*, p. 101. Leer *Supersititon and Force*, p. 267.

65. Theodore F. T. Plucknett, *A Concise History of the Common Law* (Boston: Little Brown, 1956), p. 118.

66. En algunos territorios africanos se elige a un animal como representante del acusado. Por tanto, le toca al animal ingerir el brebaje y mostrar así su inocencia o culpabilidad. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among de Azande* (Oxford, Oxford University Press, 1937), p. 282; Louise Sarah Davies, «The Sasswood Ordeal of the West Atlantic Tribes of Liberia and Sierra Leone: An Ethnohistoriographic Survey» (Universidad de Portland State, 1973). En Liberia, sin embargo, el brebaje lo ingiere el acusado.

67. Adam Afzerlius, *Sierra Leone Journal 1795-1796* (Uppsala, Studia Ethnographica Upsaliensa, 1967), p. 25. Describe ordalías de este corte observadas tanto en Liberia como en Sierra Leona.

68. E. F. Hening, *History of the African Mission of the Protestant Episcopal Church in the United States with Memoirs of Deceased Missionaries and Notices of Native Customs* (Nueva York: Stanford and Swords, 1850). Ver también: Elizabeth Tonkin, «Autonomous Judges: African Ordeals as Dramas of Power», *Ethnos*, n. 65 (2000), pp. 366-386.

69. En 1961, la Corte Suprema de Estados Unidos respaldó el derecho de quienes comparecen ante un tribunal a no realizar juramentos ante Dios.

70. Aunque la mayoría de los casos correspondían a personas de clase media o ingresos bajos, también se registraron transacciones de este tipo entre individuos de alto poder adquisitivo.

71. Según una creencia popular, la mujer debía llevar una cuerda alrededor del cuello para que la transacción fuese válida. Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford, Stanford University Press, 1988).

72. Ver, por ejemplo, *Hampshire Advertiser & Salisbury Guardian* (12 de mayo de 1849).

73. Samuel Pyeatt, *Wives for Sale: An Ethnographic Study of British Popular Divorce* (Nueva York. St. Martin's Press, 1981), p. 77. Ver también *Leeds Mercury* (7 de junio de 1879).

74. Rachel Anne Vaessen, *Humour, Halters and Humiliation: Wife-Sale as Theater and Self-Divorce*. Tesis doctoral presentada en la Simon Fraser University. Ver especialmente p. 26. Los maridos que vendían a sus mujeres también contaban con la ayuda de vociferantes profesionales y periodistas para explicar diversas cuestiones. Por ejemplo, insistían siempre en que el comprador asumiría las deudas contraídas en el futuro por su nueva esposa. Igualmente, después de cerrar cada operación, los maridos publicitaban la transacción para que sus vecinos y acreedores reclamasen al nuevo marido las posibles obligaciones contraídas a futuro por la ya exmujer. Por ejemplo, tras la venta de una esposa en Tongmoor Bate, Bolton, la prensa local incluía el siguiente anuncio: «El pasado miércoles se produjo la entrega de la mujer, según indicaba el contrato. Desde el jueves de mañana, el marido ya no es responsable de cualquier deuda futura en la que incurra la mujer.» (*Times*, 15 de junio de 1831). Ver también: *Grub Street Journal* (25 de marzo de 1735). Otro ejemplo lo tenemos en el *Ipswich Journal*, donde se contrató este anuncio: «El 29 de octubre, Samuel Balls vendió a su mujer a Abraham Rade. La operación se cerró en la parroquia de Blythburgh. En adelante, nadie se deberá referir a ella empleando el apellido Balls, puesto que ha sido vendida al señor Rade.» (Menefee, *Wives for Sale*, pp. 97-98). Otro ejemplo de interés en *Morning Chronicle* (2 de enero de 1819).

75. E. Thompson, *Customs in Common* (Londres, Merlin press, 1991), p. 419.

76. Menefee, *Wives for sale*, p. 57.

77. *Morning Chronicle* (21 de julio de 1828).

78. Thompson, *Customs in Common*, p. 465.

79. *Times* (26 de abril de 1832).

80. Menefee, *Wives for sale*, p. 52.

81. *Times* (25 de septiembre de 1822). También: *Examiner* (29 de septiembre de 1822).

82. *Morning Post* (16 de septiembre de 1803).

83. Menefee, *Wives for Sale*, p. 96. Ver también: *Sheffield & Rotherham Independent* (13 de enero de 1877), *Derby Mercury* (5 de enero de 1881), *Newcastle Courant* (17 de junio de 1881).

84. Thompson, *Customs in Common*, p. 425. También: *Sheffield & Rotherham Independent* (16 de octubre de 1880).

85. Algunos ejemplos: *Aberdeen Journal* (12 de diciembre de 1860), *Blackburn Standard* (15 de enero de 1868), *Graphic* (28 de octubre de 1871), *Dundee Courier & Argus* (10 de noviembre de 1875), *Bristol Mercury* (10 de febrero de 1877), *Paul Mall Gazette* (4 de julio de 1882), *York Herald* (9 de mayo de 1884), *Notthinghamshire Guardian* (26 de noviembre de 1886), *Leeds Mercury* (15 de julio de 1887), *Birmingham Daily Post* (19 de diciembre, 1893), *Morning Chronicle* (13 de junio de 1797).

86. En nuestras investigaciones encontramos prácticas similares en Australia, Nueva Zelanda o las colonias americanas. También nos topamos con menciones periodísticas ligadas a la compraventa de esposas que tenían lugar en Francia, Rusia o China. Hemos omitido estos casos porque nuestro estudio se basaba en la realidad inglesa y sus componentes legales. Además, hay menos documentación sobre estos otros países, lo que reduce la sustancia de una potencial investigación académica sobre el tema.

87. Los historiadores no se ponen de acuerdo sobre la cifra total de compraventa de esposas que tenía lugar en aquellos años. Lawrence Stone sugiere que el número de operaciones que recogimos en nuestras investigaciones no está lejos del dato real (Lawrence Stone, *Road to Divorce*; Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 148). Por su parte, Thompson sugiere que los casos registrados por nuestro proyecto son solamente la punta del iceberg (*Customs in Common*, p. 412).

88. Thompson, *Customs in Common*, p. 432. Ver también: Courtney Kenny, «Wife-Selling in England», *Law Quarterly Review*, n. 45 (1929), pp. 494497.

89. Menefee, *Wives for sale*, p. 109.

90. Ibid, p. 93.

91. Thompson, *Customs in Common*, p. 433.

92. Ibid, p. 430.

93. *Chambers Journal of Popular Literature, Science and Arts* (1861), p. 240.

94. *Hampshire Telegraph and Sussexx Chronicle* (15 de junio de 1812).

95. *Public Advertiser* (25 de junio, 1791).

96. *World* (12 de noviembre de 1790). Ver también: *Times* (26 de abril de 1832).

97. Evidentemente, no todas las operaciones se cerraban con el visto bueno y la alegría de la esposa vendida. Al fin y al cabo, ya hemos explicado que el proceso era idéntico al que se observaba en un mercado de ganado al uso. Por otro lado, una cosa es que las mujeres diesen el visto bueno a la operación y otra que estuviesen totalmente entusiasmadas y satisfechas con su nuevo comprador. Y es que, aunque puede que el cambio fuese a mejor, hablamos igualmente de una situación mejorable.

98. *Liverpool Mercury* (20 de abril de 1821).

99. *Standard* (10 de agosto de 1864).

100. *York Herald* (5 mayo de 1876).

101. Menefee, *Wives for Sale*, p. 50.

102. Ibid, p. 55.

103. Técnicamente, los maridos no compraban la propiedad de las esposas, sino que las rentas o derechos de dichos activos eran transferidos de manera exclusiva. Lo explica J. H. Baker en *An Introduction to English Legal History* (Oxford, Oxford University Press, 2007). Ver p. 485. ¿Qué significa esto? Por ejemplo, que si los maridos no querían recibir una herencia o si éstos fallecían, las mujeres podían pleitear para recibir estos derechos, si bien era difícil que se diesen las condiciones necesarias; este tipo de litigios fue muy puntual. Ver: F. R. Crane, «Family Provision on Death in English Law», *New York University Law Review*, n. 35, pp. 984-1000. Incluso en esos casos especiales, las mujeres no podían vender, alquilar o hacer cualquier uso financiero de sus propiedades, salvo que contasen con el permiso de su marido. De manera que, en la práctica, se puede afirmar que, a todos los efectos, el matrimonio otorgaba al hombre la propiedad efectiva de todos los activos ligados a su nueva esposa.

104. Bridget Hill, *Women, Work and Sexual Politics in Eighteenth Century England* (Montreal y Kingston, McGill-Queen's University Press, 1994), p. 199.

105. Menefee, *Wives for Sale*, p. 61-62.

106. En la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX, el patrón dominante en los procesos de formación de familias era el de la libre concurrencia. Las parejas se casaban porque querían casarse. Este rasgo se observa con claridad a partir del siglo XIII. En 1753, la Ley Hardwicke ordena que los menores cuenten con una autorización de sus padres para contraer matrimonio, lo que reforzaba la importancia del consentimiento como base del matrimonio. Ver: Stone, *Road to Divorce*, p. 50 y pp. 122-124. Incluso la presión de las familias como factor determinante para la celebración del matrimonio había caído con el paso del tiempo, sobre todo a partir del siglo XVIII. Gracias a la Revolución Industrial, los jóvenes entraban en un mercado de trabajo más dinámico, que les permitía ganar sueldos mayores sin depender del trabajo que les ofreciesen sus padres. Ver: John R. Gillis, *For Better, for Worse: British Marriages, 1600 to the Present* (Nueva York, Oxford University Press, 1985), p. 119. Además, en la medida en que la esperanza de vida era relativamente baja y en tanto en cuanto la edad media en la que se contraía matrimonio había aumentado, esto significaba que muchos jóvenes contraían matrimonio siendo ya huérfanos de padre o madre. Ver: Richard Adair, *Courtship, Illegitimacy and Marriage in Early Modern England* (Nueva York, Manchester University Press, 1996), pp. 129-148. Ver también: Hill, *Work, Women and Sexual Politics*, p. 185. Stone anota que, si bien era habitual que la familia procurase empujar hacia un matrimonio con una persona de mejores ingresos, la mayoría de jóvenes seguía reteniendo una notable autonomía a la hora de decidir con quién se casaba. Ver: Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800* (Nueva York, Harper and Row, 1977), pp. 325-340.

107. Si una corte eclesiástica determinaba que un matrimonio no era válido, se procedía a la anulación. Entre las posibles causas: la edad de los cónyuges, una declaración de incompetencia mental, la impotencia sexual, el fraude en la tramitación de los documentos necesarios para la unión, etcétera.

108. La «conversación criminal» era una forma de perseguir legalmente el adulterio, pero basándose en los derechos de propiedad. Se entendía que el amante violaba la propiedad del marido, puesto que le hurtaba «el confort, la fidelidad y la confianza» de su esposa. Baker, *An Introduction to English Legal History*, pp. 456-457. Esto daba pie a exigir incluso una compensación económica al amante, como resarcimiento por el adulterio.

109. Colin S. Gibson, *Dissolving Wedlock* (Londres, Routledge, 1994), p. 67. El salario referido corresponde a 1871.

110. Stone, *Road to Divorce*, p. 432.

111. En 1857, cuando estos asuntos pasaron a los juzgados civiles, las causas para la separación incluyeron nuevos elementos, como por ejemplo una deserción «injustificada» que se extendiese durante un mínimo de dos años.

112. Stone, *Road to Divorce* (1990), p. 53.

113. Gibson, *Dissolving Wedlock*, p. 17. No obstante, además de plantear la excomunión, la corte eclesiástica podía transferir el caso a las autoridades civiles, que tenían la potestad de encarcelar al desertor. De hecho, si una mujer se convertía en una carga financiera para la parroquia, debido a su nueva situación de pobreza, el marido podía ser procesado por las autoridades, bajo el entendimiento de que había incurrido en un «abandono criminal». Ver: Stone, *Road to Divorce*, p. 195.

114. Menefee, *Wives for Sale*, pp. 61-62.

115. R. J. Peaslee, «Separation Agreements under the English Law», *Harvard Law Review*, n. 15, pp. 638-656. Aunque los juzgados de lo civil empezaron a admitir estos contratos a partir de la década de 1840, las autoridades religiosas siguieron negando su validez. El rol que jugaban los clérigos en los asuntos de la ley familiar se mantuvo en pie hasta 1857, cuando el asunto quedó por completo en manos de magistrados y autoridades seculares.

116. Ver: R. H. Coase, «The Problem of Social Cost», *Journal of Law and Economics*, n. 3 (1960), pp. 1-44.

117. Hay que explicar, eso sí, que la ausencia de reconocimiento de los derechos de propiedad fuese sinónimo de la pérdida total y absoluta de poder de negociación. Las mujeres podían ejercer presión de distinta forma: perdiendo el trabajo, descuidando las tareas domésticas, dejando a un lado las relaciones sexuales con sus maridos... No obstante, también es cierto que los hombres podían «contraatacar» de distintas maneras: desde el abuso físico a otras medidas represivas. Por tanto, la compraventa de esposas daba una salida a las parejas que estaban atrapadas por un círculo vicioso en el que la actitud de ambos cónyuges iba de mal en peor.

118. Menefee, *Wives for Sale*, p. 78.

119. Cuando los afectos de los maridos se dirigían también a una tercera persona, la valoración que hacía la mujer de su matrimonio iba lógicamente en descenso. Esto aumentaba la probabilidad de que ambos optasen por la subasta. Expertos como Menefee explican al respecto que «el adulterio acostumbraba a ser la causa más común que motivaba la compraventa de esposas, y si bien las mujeres eran quienes cometían la infidelidad en muchos casos, también se daban numerosos episodios en los que era el marido quien tenía relaciones fuera de la unión». Menefee, *Wives for Sale*, p. 63.

120. *Illustraded Police News* (19 de noviembre de 1870).

121. *Times* (19 de febrero de 1837). La prensa de la época incluye numerosas referencias implícitas o explícitas a las relaciones extramaritales de las mujeres que salían a venta. Ver: *True Briton* (11 de agosto de 1797), *Oracle and Public Advertiser* (20 de julio de 1797), *Leeds Mercury* (7 de abril de 1827), *Times* (23 de septiembre de 1834), *Times* (3 de febrero de 1837), *Times* (15 de julio de 1837), *Standard* (29 de diciembre de 1843), *Times* (30 de diciembre de 1843), *Manchester Times and Gazette* (20 de junio de 1848), *Blackburn Standard* (15 de diciembre de 1852), *Huddersfield Daily Chronichle* (3 de enero de 1873), *Sheffield & Rottherham Independent* (2 de mayo de 1882), *Illustrated Police News* (18 de abril de 1885), *Blackburn Standard: Darwen Observer and NorthEast Lancashire Advertiser* (7 de mayo de 1887).

122. *Illustrated Police News* (19 de noviembre de 1870). Ver también: Menefee, *Wives for Sale*, p. 2.

123. Menefee, *Wives for Sale*, p. 92.

124. Ver: *Liverpool Mercury* (26 de julio de 1883), *Liverpool Mercury* (6 de abril de 1849), *Lancaster Gazette and General Advertiser for Lancashire, Westmorland* (6 de diciembre de 1806).

125. Menefee, *Wives for Sale*, p. 1.

126. La actitud de las autoridades religiosas ante la compraventa de esposas no era uniforme. Había clérigos que condenaban esta práctica y la definían como ilegítima, mientras que otros legitimaban este mercado, quizá no de palabra, pero sí en la práctica. Al margen de las propias dinámicas del matrimonio, a los clérigos también les preocupaba el aumento de la mendicidad femenina que podía derivarse de un aumento de los divorcios, de modo que las subastas ayudaban a reducir ese riesgo, consiguiendo que las mujeres pasasen de una unión a otra sin caer en períodos intermedios de necesidad. Por este motivo, había curas que llegaban a aplaudir esta costumbre. Ver: Menefee, *Wives for Sale*, p. 56; Stone, *Road to Divorce*, p. 51; Thompson, *Customs in Common*, p. 437.

127. Un periódico de comienzos del siglo XIX concluye que «la elevada frecuencia de estas transacciones lleva a concluir que, o bien los jueces ignoran esta práctica o bien miran hacia otro lado, por encima de sus obligaciones profesionales». (*Times*, 25 de febrero de 1832).

128. Menefee, *Wives for Sale*, p. 146. Como explica un académico, «la legitimidad de estos procesos nunca fue cuestionada en las parroquias de Effingham y Dorking». Thompson, *Customs in Common*, p. 438.

129. Ver, por ejemplo: *Illustrated Police News* (24 de noviembre de 1883).

130. Mary Lyndon Shanley, «One Must Ride Behind: Married Women's Rights and the Divorce Act of 1857», *Victorian Studies*, n. 25, pp. 355-376.

131. Además, esta norma ampliaba los motivos por los que las mujeres podían reclamar un divorcio *de jure*. Entre las causas: el adulterio (con agravante por incesto), la bigamia, el maltrato reiterado, la deserción injustificada por dos años o más, la violación, etc.

132. Joseph Samuel Rubenstein, *The Married Woman's Property Act* (Londres, Waterlow Bros. and Layton, 1882), pp. 89-93.

133. Menefee, *Wives for Sale*.

134. Ibid, p. 47.

135. Ver, por ejemplo, Simon Clark, «Law, Property and Marital Dissolution», *Economic Journal*, n. 109 (1999), pp. 45-54.

136. El término «gitano» también se puede aplicar a personas que no tienen ese mismo origen étnico pero, a lo largo de su vida, han atravesado un proceso de «conversión» que pasa por adoptar las creencias de la comunidad.

137. Supuestamente, los primeros gitanos llegaron a Roma afirmando ser procedentes del «pequeño Egipto».

138. Los gitanos han sido perseguidos desde la Alta Edad Media e incluso hoy en día siguen enfrentando situaciones de discriminación. Un tratado muy recomendable sobre el tema es *The Pariah Syndrome*, de Ian Hancock (Ann Arbor, Karoma, 1987).

139. Hay otros subgrupos repartidos por el mundo: los *kaale* finlandeses, los *kaale* ibéricos, los *sinti* alemanes, los *romanichal* británicos...

140. Anne Hartley Sutherland, «Roma of the United States and Europe», incluido en Carol R. Ember y Melvin Ember (editores), *Encyclopedia of Medical Anthropology: Health and Illness in the World's Cultures*, vol. 1 (Nueva York, Springer, 2004), pp. 923-929. Las estimaciones sobre la población gitana cambian mucho dependiendo de la fuente que tomemos, pero por lo general se estima que son estadísticas poco fiables, entre otras razones porque los propios gitanos no siempre se identifican como tal en los censos y encuestas de población. A esto hay que sumarle que los propios encargados de realizar estos conteos pueden confundir a una persona gitana con alguien de otra etnia. Por tanto, hay que tener cuidado a la hora de manejar estimaciones sobre el tamaño de la población gitana, ya que algunas van de 3 a 15 millones de personas a nivel mundial. Ver: Walter Otto Weyrauch y Maureen Anne Bell, «Autonomous Lawmaking: The case of the Gypsies», *Yale Law* Journal, n. 103 (1993), pp. 323-399. Para Estados Unidos, los cálculos oscilan entre las 100.000 y las 300.000 personas. Ver: Sutherland, «Roma of the United States and Europe».

141. Estas posiciones no son mutuamente excluyentes. Por ejemplo, una persona mayor con buena reputación puede ser considerada *pura* pero también puede actuar como *shaturia*.

142. El sistema de creencias de los gitanos define distintas acciones como puras o impuras y morales o inmorales. Existe una herencia de viejas creencias espirituales y religiosas bajo este sustrato de supersticiones pero, ante todo, «la raíz de este pensamiento sugiere una cierta inspiración en las viejas creencias de la magia». Ver: Elwood B. Trigg, *Gypsy Demons and Divinities* (Secaucus, Citadel Press, 1973), p. 27. En este sentido, podemos considerar que los gitanos profesan un sistema de creencias a caballo entre el folklore y la religión, a lo que se puede sumar el sincretismo con la religión dominante del país de residencia.

143. Estas categorías pueden darse al mismo tiempo: algo puede ser sucio en el plano físico y material al mismo tiempo que también resulta contaminado en lo espiritual.

144. No es fácil describir la organización social romaní, pero hay trabajos muy interesantes que permiten entenderla mejor. Irving Brown, «The Gypsies in America», *Journal of the Gypsy Lore Society*, n. 8 (1929), pp. 145-176; JeanPaul Clébert, *The Gypsies* (Baltimore, Penguin Books, 1963); Ronald Lee, «The Gypsies in Canada», *Journal of the Gypsy Lore Society*, n. 46 (1967), pp. 38-51; Jan Yoors, *The Gypsies* (Long Grove, Waveland Press, 1967); Trigg, *Gypsy Demons*; Rena C. Gropper, *Gypsies in the City* (Princeton, Darwin Press, 1975); Carol Miller, «American Rom and the Ideology of Defilement», incluido en F. Rehfisch (editor), *Tinkers and Other Travellers* (Londres, Academic Press, 1975); Anne Sutherland, *Gypsies: The Hidden Americans* (Long Grove, Waveland Press, 1975); Jean-Pierre Liégeois, *Gypsies: An Illustrated History* (Londres, Al Saqi Books, 1986); Marlene Sway, *Familiar Strangers: Gypsy Life in America* (Urbana, University of Illinois Press, 1988); Weyrauch y Bell, «Autonomous Lawmaking»; Ronald Lee, «The Rom-Vlach Gypsies and the Kris-Romani», *American Journal of Comparative Law*, n. 45 (1997), pp. 345-392.

145. Ver, por ejemplo, Angus Fraser, *The Gypsies* (Oxford, Blackwell, 1992), p. 244.

146. Se ha hablado mucho sobre cómo definir qué es gitano y qué no, hasta el punto de que hay autores que defienden la imposibilidad de realizar un criterio único. En mi opinión, es importante establecer una aproximación al concepto, sobre todo porque la adhesión a las normas romanís es suficiente como para codificar la pertenencia a una comunidad concreta, que mantiene creencias propias sobre los aspectos que hemos comentado.

147. Sway, *Familiar Strangers,* p. 53-54.

148. Ver, por ejemplo: Judith Okely, *The Traveller-Gypsies* (Cambridge, Cambridge University Press, 1983), p. 82. Los gitanos analizados en este caso eran británicos en vez de americanos, pero comparten las creencias romanís.

149. T. W. Thompson, «Defilement by a Dog’s Tongue», *Journal of the Gypsy Lore Society*, n. 3 (1910), p. 320.

150. Sobre el comportamiento económico de los gitanos, ver: Beverly Nagel Lauwagie, «Ethnic Boundaries in Modern States: Romano Lavo-Lil Revisited», *American Journal of Sociology*, n. 85 (1979), pp. 310-337. Ver también: Patrick Williams, «The Invisibility of the Kalderash of Paris: Some Aspects of Economic Activity and Settlement Patterns of the Kalderash Rom of the Paris Suburbs», *Urban Anthropology*, n. 11 (1982), pp. 315-346; Carol Silverman, «Everyday Drama: Impression Management of Urban Gypsies», *Urban Anthropology*, n. 11 (1982), pp. 377-398.

151. Weyrauch y Bell, «Autonomous Lawmaking», p. 337.

152. Para conocer este extraño razonamiento que justifica la criminalidad gitana cuando la sufre el resto de la población, ver: Lee, «Gypsies in Canada».

153. El abuso y fraude perpetrado por algunos gitanos en los programas sociales del Estado del Bienestar es otro problema al que se han dedicado estudios e informes.

154. Los gitanos americanos han llegado al punto de contratar a profesionales del lobby para evitar la prohibición de las ciencias ocultas. Incluso han procurado generar barreras de entrada, para evitar la llegada de potenciales competidores. Ver: Gabrielle Tyrner-Stastny, *The Gypsy in Northwest America* (Olympia, Washington State American Revolution Bicentennial Commission, 1977), p. 38.

155. Hay muchas comunidades pequeñas y socialmente homogéneas que no enfrentan este tipo de problemas. Por ejemplo, los comerciantes magrebíes. Ver: Avner Greif, «Reputations and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders», *Journal of Economic History*, n. 49 (1989), pp. 857-882. Este grupo tenía motivaciones comerciales, de modo que el castigo a los miembros deshonestos era beneficioso, no costoso. Por ejemplo, para quienes debían dinero a un miembro cuestionado de la comunidad, su expulsión permitía dejar de devolverle el crédito. Existía, por tanto, un código de comportamiento que generaba incentivos acordes con el castigo de quienes actuaban de forma indeseable. Pero los gitanos no tienen la misma suerte, porque sus sociedades no se basan en el comercio. De hecho, dentro de su propia comunidad no existe una cultura de transparencia financiera, de modo que el ostracismo no tiene unas consecuencias económicas tan evidentes y resulta complicado regular la comunidad por esta vía.

156. El nomadismo gitano es menos pronunciado en la actualidad, pero sigue formando parte del estilo de vida y la identidad romaní.

157. Brown, «Gypsies in America», p. 158. En el pasado, los gitanos dejaban marcas en los caminos para comunicar determinados mensajes a otros romanís que se movían de un lado a otro.

158. Históricamente, las sociedades gitanas han mostrado patrones de comportamiento diferentes a los que sí se aprecian en otras comunidades similares. Ya hemos hablado del caso magrebí: también vivían dispersados geográficamente, pero se aseguraban de comunicarse mutuamente dónde estaban desplazados, en contraste con la escasa información que comparten los gitanos entre sí en lo relacionado a sus nuevas localizaciones.

159. Trigg, *Gypsy Demons*, p. 54.

160. Ver, por ejemplo: Walter O. Weyrauch, «Oral Legal Traditions of Gypsies and Some American Equivalents», incluido en Walter O. Weyrauch (editor), *Gypsy Law: Romani Legal Traditions and Culture* (Berkeley, University of California Press, 2001), p. 246 y p. 263. También ver: Weyrauch y Bell, «Autonomous Lawmaking», p. 351, y Trigg, *Gypsy Demons*, p. 55 y p. 71.

161. Martin Block, *Gypsies: Their Life and Their Customs* (Nueva York, AMS Press, 1939), p. 14.

162. En algunos casos, también se admite la participación de las mujeres.

163. Los procedimientos exactos seguidos por la *kris* no eran homogéneos, sino que podían ser distintos en cada grupo gitano. No obstante, en la mayoría de los casos hablamos de jueces que actúan como árbitros de conflictos y disputas que han surgido en el seno de la comunidad. Por lo general, estos magistrados escuchan la opinión de distintas personas de la comunidad y llegan finalmente a un consenso sobre el veredicto que deben emitir.

164. Gropper, *Gypsies in the City*, p. 90.

165. Weyrauch y Bell, «Autonomous Lawmaking», p. 385.

166. Clébert, *The Gypsies*, p. 160. Ver también: Thompson, «The Uncleanness of Women», p. 40.

167. Weyrauch y Bell, «Autonomous Lawmaking», p. 359.

168. Ver: Brown, «Gypsies in America», p. 165; Gropper, *Gypsies in the City*, p. 100.

169. Yoors, *The Gypsies*, p. 177.

170. Brown, «Gypsies in America», p. 165.

171. Ibid, p. 166. Ver también: Lee, «The Rom-Vlach Gypsies», p. 370.

172. Block, *Gypsies*, p. 176.

173. Yoors, *The Gypsies*, p. 6.

174. Martti Grönfors, «Institutional Non-Marriage in the Finnish Roma Community and Its Relationship to Rom Traditional Law», *American Journal of Comparative Law*, n. 45 (1997), pp. 305-327, p. 317.

175. Martti Grönfors, «Social Control and Law in the Finnish Gypsy Community: Blood Feuding as a System of Justice», *Journal of Legal Pluralism*, n. 24 (1986), pp. 101-125.

176. Los matrimonios y divorcios de los gitanos *kaale* se mantienen en la clandestinidad.

177. Grönfors, «Institutional Non-Marriage», p. 309. Entre los *kaale*, las actividades económicas tienden a repartirse por territorio, siguiendo una cartelización informal y tácita. Esto se diferencia de las *kumpanias* de los *vlax*, que reflejan acuerdos para la cartelización de distintos mercados.

178. Grönfors, «Institutional Non-Marriage», p. 317.

179. Miller, «American Rom», p. 46.

180. Ver, por ejemplo: Grönfors, “Social Control and Law”; Thomas Acton, Susan Caffrey y Gary Mundy, “Theorizing Gypsy Law”, *American Journal of Comparative Law*, n. 45 (1997), pp. 237-249.

181. Ver, por ejemplo: Grönfors, «Social Control and Law»; Thomas Acton, Susan Caffrey y Gary Mundy, «Theorizing Gypsy Law», *American Journal of Comparative Law*, n. 45 (1997), pp. 237-249.

182. Cabe señalar, por otro lado, que los feudos de los Hatfield y los McCoy sobre los que tanto se ha escrito no fueron realmente tan sangrantes. De hecho, pocos de los familiares de ambas sagas perdieron la vida a raíz de este tipo de enfrentamientos.

183. Las mujeres gitanas de cierta edad empiezan a jugar un papel más importante: toman las riendas de su familia, negocian los términos de las uniones matrimoniales de sus hijos, etcétera.

184. Departamento de Justicia y FBI, *Crime in the United States 2004* (2004). Disponible en <http://www.fbi.gov/ucr/cius_04/persons_arrested/table_38-43.html>. Consultado el 7 de marzo de 2018.

185. Miller, «American Rom», p. 43.

186. Weyrauch y Bell, «Autonomous Lawmaking», p. 343.

187. Sutherland, *Gypsies*, p. 263.

188. Okely, *The Traveller-Gypsies*, p. 168. Ver también: Sutherland, *Gypsies*, p. 262.

189. Lee, «The Rom-Vlach Gypsies and the Kris-Romani», p. 381.

190. Ibid, p. 384.

191. Ibid, p. 390.

192. Weyrauch y Bell, «Autonomous Lawmaking», p. 357.

193. Leer «The Rom-Vlach Gypsies and the Kris-Romani», p. 360.

194. No hablamos, en cualquier caso, de un territorio homólogo a lo que hoy es la República gala. Una descripción de las fronteras de entonces describe el reino como «la tierra comprendida desde el valle del Charente, 120 millas al sur del Loira, hasta el valle del Rin». Lester K. Little, *Benedictine Maledictions: Liturgical Cursing in Romanesque France* (Nueva York, Cornell University Press, 1998), p. 14.

195. Little, *Benedictine Maledictions*. Ver también: Lester K. Little, «Formules monastiques de malédiction au Ixe et Xe siecles», *Revue Mabillon*, n. 58 (1975), pp. 377-399; Lester K. Little, «La morphologie des malédictions monastiques», *Annales*, n. 34 (1979), pp. 43-60; Lester K. Little, «Anger in Monastic Curses», incluido en Barbara H. Rosenwein (editora), *Anger's Past: The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages* (Nueva York, Cornell University Press, 1998); Patrick J. Geary, «L'humiliation des saints», *Annales*, n. 34 (1979), pp. 27-42; Patrick J. Geary, *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages* (Princeton, Princeton University Press, 1991); Patrick J. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages* (Nueva York, Cornell University Press, 1995); Barbara H. Rosenwein, Thomas Head y Sharon Farmer, «Monks and their enemies», *Speculum*, n. 66 (1991), pp. 764-796; Lisa M. Bitel, «Saints and Angry Neighbors: The Politics of Cursing in Irish Hagiography», incluido en Sharon Farmer y Barbara H. Ronsenwin (editoras), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts: Religion in Medieval Society* (Nueva York, Cornell University Press, 2000).

196. Little, *Benedictine Maledictions*, p. 9.

197. Los clamores no eran técnicamente lo mismo que las maldiciones, pero se realizaban para invocar efectos similares, a menudo mezclando ambos tipos de amenazas.

198. Little, *Benedictine Maledictions*, p. 28.

199. Ibid, p. 23.

200. Sobre la excomunión en la Edad Media, ver: Elizabeth Vodola, *Excommunication in the Middle Ages* (Berkeley, University of California Press, 1986).

201. Little, *Benedictine Maledictions*, p. 43.

202. Ver, por ejemplo: Jean Dunbabin, *France in the Making, 843-1180* (Oxford, Oxford University Press, 1985); Thomas N. Bisson, «Feudal Revolution», *Past and Present*, n. 142 (1994), pp. 6-42.

203. Little, *Benedictine Maledictions*, p. 53.

204. Rosenwein, Head y Farmer, «Monks and their Enemies», p. 771. Las maldiciones no eran la única fórmula empleada para defender la propiedad, pero sí la más relevante.

205. Little, *Benedictine Maledictions*, p. 9.

206. Ibid, p. 60.

207. Ibid, p. 25.

208. Ibid, p. 56.

209. Aunque un señor feudal de comportamiento despótico o cualquier ladrón de la comarca creyese en la Biblia y pudiese sentirse amenazado por las maldiciones, es posible que igualmente decidiese seguir adelante y robar la propiedad de la Iglesia. Podría ser que algunos llegasen a justificar esta apropiación en términos religiosos o que creyesen que valía la pena hacerlo a pesar de que podían recibir cierto castigo, sin duda mucho menos grave que lo apuntado en las maldiciones. Pero, sea como fuere, las maldiciones añadían un coste importante de incertidumbre y duda, de modo que reducían los incentivos para robar propiedades a los religiosos.

210. El Libro de los Salmos recoge distintos episodios similares. Ver: Salmos 35:6, 35:8, 55:15, 69:22, 69:23, 69:25, 69:28, 83:17, 109:8, 109:9, 109:10, 191:11, 109:12, 109:13, 140:10. Sobre las maldiciones incluidas en los Salmos, ver: Tomás Ó. Curraoin, «The Maledictions in the Psalms», *Furrow*, n. 14 (1963), pp. 421-429.

211. Little, *Benedictine Maledictions*, pp. 60-61.

212. Geary, *Living with the Dead in the Middle Ages*, p. 96. Dado que la efectividad de las maldiciones colgaba del grado de creencia en las amenazas, los saqueadores tenían un incentivo para promover el descrédito de la religión, pero no he encontrado pruebas de que realizasen estrategias para conseguirlo, probablemente porque habría sido una batalla muy complicada. Un cristiano que abandona su fe enfrenta todo un revolcón a su sistema de creencias y, de hecho, teme que dar este paso le condene en la otra vida. Por tanto, sembrar dudas religiosas solamente habría funcionado entre quienes ya las tuviesen.

213. Little, *Benedictine Maledictions*, p. 56.

214. Algunas maldiciones eran más específicas. Por ejemplo, una de las que han llegado hasta nuestros días concretaba un «enterramiento entre perros» como paso previo al destrozo del cadáver por parte de una «manada de lobos» (Little, *Benedictine Maledictions*, pp. 47). Pero incluso en este tipo de casos, falta mucha concreción: ¿cómo sabemos que el maldecido realmente acabará siendo sepultado entre canes y cuánto tiempo hay que esperar para que lleguen los lobos? Más importante aún: aunque no pocas maldiciones incluían algún pasaje tímidamente explícito, la vaguedad era la norma en el conjunto de los textos.

215. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, Oxford University Press, 1937); E. E. Evans-Pritchard, «Oracle-Magic of the Azande», *Sudan Notes and Records*, n. 11 (1928), pp. 1-53; E. E. Evans-Pritchard, «Witchcraft (*Mangu*) amongst the A-Zande», *Sudan Notes and Records*, n. 12 (1929), pp. 163-249; E. E. Evans-Pritchard, «The Zande Corporation of Witch-doctors", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 62 (1932), pp. 291-336; «The Zande Corporation of Witch-doctors», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 63 (1933), pp. 63-100; E. E. Evans-Pritchard, «Witchcraft», *Africa*, n. 8 (1935), pp. 417-422; E. E. Evans-Pritchard, «A Contribution to the Study of Zande Culture», *Africa*, n. 30 (1960), pp. 309-324; E. E. Evans-Pritchard, «The Organization of a Zande Kingdom», *Cahiers d'Études Africaines*, n. 1 (1960), pp. 5-37; E. E. Evans-Pritchard, «A Further Contribution to the Study of Zande Culture», *Africa*, n. 33 (1963), pp. 183-197; E. E. Evans-Pritchard, «The Zande State», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 93 (1963), pp. 134-154; E. E. Evans-Pritchard, «A Final Contribution to the Study of Zande Culture», *Africa*, n. 35 (1965), pp. 1-7; E. E. Evans-Pritchard, *The Azande: History and Political Institutions* (Oxford, Oxford Clarendon Press, 1971).

216. No todos los oráculos son similares a los empleados por los azande. Quizá el fenómeno más recordado de este tipo es el Oráculo de Delfos, un lugar de consulta a los dioses ubicado en un templo consagrado al dios Apolo y ubicado en la falda del monte Parnaso. Su funcionamiento y sus características eran muy distintas, para saber más: Laurence R. Ianaccone, Colleen E. Haight y Jared Rubin, «Lessons from Delphi: Religious Markets and Spiritual Capitals», *Journal of Economic Behavior and Organization*, n. 77 (2011), pp. 326-338.

217. Fr. S. Santandrea, «Evil and Witchcraft among the Ndogo Group of Tribes», *Africa*, n. 11 (1938), pp. 459-481; C. M. N. White, «Witchcraft Divination and Magic among the Balovale Tribes», *Africa*, n. 18 (1948), pp. 81-104; Anne Retel-Laurentin, *Oracles et Ordalies chez les Nzakara* (París, Mouton, 1969); Alden Almiquist, «Divination and the Hunt in Pagibeti Ideology», incluido en Philip M. Peek (editor), *African Divination Systems* (Bloomington, Indiana University Press, 1991); William R. Bascom, «The Sanctions of Ifa Divination», *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 71 (1941), pp. 43-54; Natasha Gray, «Witches, Oracles and Colonial Law: Evolving Anti-Witchcraft Practices in Ghana, 1927-1932», *International Journal of African Historical Studies*, n. 34 (2001), pp. 339-363; David Zeitlyn, «Spiders In and Out of Court or The Long Lengs of the Law. Styles of Spider Divination in their Sociological Contexts», *Africa*, n. 63 (1993), pp. 219-240.

218. En algunos casos, los líderes de la comunidad azande acudían a los oráculos para resolver asuntos de Estado, pero aquí nos vamos a referir a la práctica más extendida, ligada a conflictos y disputas sociales de reducida gravedad.

219. Aunque la brujería no suponía un estigma poderoso, sí es cierto que aquellos vecinos que eran acusados de brujería de forma reiterada podían desarrollar una reputación más negativa.

220. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 107.

221. Lucy Mair, *African Societies* (Cambridge, Cambridge University Press, 1974), p. 224. Hay tres roles en el proceso del *benge*: el del dueño del veneno, el del administrador del rito de envenenamiento y el de formulación de las preguntas al oráculo. En la práctica, el primer y el tercer rol suelen ser ocupados por el vecino que desea aclarar cuál es la fuente de sus males.

222. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 421.

223. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 100.

224. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 420.

225. Como en el ejemplo de los conductores, asumo que las vecinas no saben qué decisión toma la otra parte.

226. Günter Wagner, «Witchcraft among the Azande», *Journal of the Royal African Society*, n. 36 (1937), pp. 469–476.

227. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 330.

228. Sobre la no manipulación, luego explico el hondo convencimiento social en torno al *benge*. Evans-Pritchard explica que «a ningún hombre se le ocurriría manipular el veneno porque ni siquiera se considera la posibilidad de que esto pueda alterar el juicio del oráculo». Ibid, p. 328.

229. En cualquier caso, ni una variación en el veneno ni una alteración física del animal empleado tienen mucha influencia. Según Evans-Pritchard, «la dosis suministrada no es tan determinante. En ocho casos que presencié de forma directa, tres gallinas murieron tras una única toma mientras que cinco sobrevivieron dos tomas». Del mismo modo, «no parece que el tamaño de la gallina sea muy determinante. Por ejemplo, he visto el caso de un ave muy pequeña que sobrevivió dos tomas, mientras que también he visto caer fulminada a una gallina grande que sólo recibió una ingesta de veneno. De hecho, el animal más grande que he visto se vio afectado tras la segunda toma, mientras que he visto ejemplos de aves más pequeñas que salieron indemnes tras la repetición. En resumen: con una misma dosis, he sido testigo de desenlaces muy distintos que no siguen ningún patrón en cuanto al tamaño del animal empleado». Ibid, p. 326.

230. Ibid, p. 323.

231. Ibid.

232. Ibid, p. 336.

233. Ibid, p. 330.

234. Ibid, p. 328.

235. Mary Douglas, *Purity and Danger* (Londres, Routledge, 1966), p. 128.

236. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 123.

237. Si así sucediese, siempre se puede acudir a un miembro respetado de la comunidad en busca de un veredicto, lo que abre la puerta a la intervención pública de forma muy puntual.

238. Wagner, *Witchcraft among the Azande*, p. 472.

239. Evans-Pritchard, *Oracle-Magic of the Azande*, p. 21, p. 49. Aquí se distingue entre el Oráculo del Veneno y otros oráculos menores a los que se acude para cuestiones accesorias, por superstición.

240. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 89.

241. Ibid, pp. 96-97.

242. La colonización no arrasó la organización política de los azande, sino que generó una especie de mestizaje entre las reglas propias y las nuevas instancias de los colonizadores. Hicieron falta muchas décadas para que la llegada de los británicos tuviese efectos notables entre la comunidad azande. En sus investigaciones, Evans-Pritchard encontró que el día a día del grupo seguía, en gran medida, los patrones tradicionales. Así, el uso de los oráculos siguió intacto. Para saber más sobre el impacto de la colonización en la comunidad, ver: Conrad C. Reinig, *The Zande Scheme* (Evanston, Northwestern University Press, 1966).

243. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic*, p. 101.

244. Evans-Pritchard, *Witchcraft (Mangu) amongst the A-Zande*, p. 201.

245. Ibid, p. 199.

246. Ibid, p. 248.

247. Douglas, *Purity and Danger*, p. 128.

248. Aquí está el link: <http://www.youtube.com/watch?v=HAlnUnw1WSI>. Consultado el 20 de marzo de 2018.

249. Sólo tengo en cuenta los *juicios de bichos* oficiados por religiosos. La mejor recopilación es la de E. P. Evans, *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals* (Nueva York, Dutton, 1906). Para más documentación, ver: Anónimo, «Animals as Offenders and as Victims», *Albany Law Journal*, n. 21 (1880), pp. 265-267; Edward Westermack, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, vol. 1 (Nueva York, MacMillan, 1906); Hampton L. Carson, «The Trial of Insects: A Little Known Chapter of Medieval Jurisprudence», *Proceedings of the American Philosophical Society*, n. 56 (1917), pp. 410-415; Joseph P. McNamara, «Animal Prisoner at the Bar», *Notre Dame Lawyer*, n. 3 (1927-1928), pp. 30-36; Harry B. Weiss, «The Criminal Prosecution of Insects», *Journal of New York Entomological Society*, n. 45 (1937), pp. 251-258; Frank A. Beach, «Beasts before the Bar», *Natural History Magazine*, n. 59 (1950), pp. 356-359; Piers Beirnes, «The Law is an Ass: Reading E. P. Evans' *The Medieval Prosecution and Capital Punishment of Animals*», *Society and Animals*, n. 2 (1994), pp. 27-46; Nicholas Humphrey, *The Mind Made Flesh: Essays from the Frontiers of Psychology and Evolution* (Oxford, Oxford University Press, 2002); Jen Girgen, «The Historical and Contemporary Prosecution and Punishment of Animals», *Animal Law*, n. 9 (2003), pp. 97-133. Al margen de los casos estudiados, también se hacían juicios contra animales domésticos como perros o gatos, pero en tribunales seculares. Sobre estos procesos, ver: Evans, *Criminal Prosecution of Animals*, J. J. Finkelstein, «The Ox that Gored», *Transactions of the American Philosophical Society*, n. 71 (1981), pp. 1-89. También había juicios contra objetos a los que se culpaba de algún mal, como documentan los siguientes trabajos: Walter Woodburn Hyde, «The Prosecution and Punishment of Animals and Lifeless Things in the Middle Ages and Modern Times», *University of Pennsylvania Law Review*, n. 64 (1916), pp. 696-730; Walter Woodburn Hyde, «The Prosecution of Lifeless Things and Animals in Greek Law. Part I», *American Journal of Philology*, n. 38 (1917), pp. 152-175; Walter Woodburn Hyde, «The Prosecution of Lifeless Things and Animals in Greek Law. Part II», *American Journal of Philology*, n. 38 (1917), pp. 285-303; William Pietz, «Death of the Deodand: Accursed Objects and the Money Value of Human Life», *ReS: Anthropology and Aesthetics*, n. 31 (1997), pp. 97-108. Sobre los juicios con animales oficiados bajo la legislación romana, ver: Bernard S. Jackson, «Liability for Animals in Roman Law: A Historical Sketch», *Cambridge Law Journal*, n. 37 (1978), pp. 122-143.

250. Sobre demandas colectivas en la Francia del siglo XIV, ver: Frederic Cheyette, «Procurations by Large-Scale Communities in Fourteenth-Century France», *Speculum*, n. 37 (1962), pp. 18-31; P. S. Lewis, *Latter Medieval France* (Nueva York, St. Martin's Press, 1968), pp. 279-280.

251. Ver, por ejemplo: Karl H. Dannenfeldt, «The Control of Vertebrate Pests in Renaissance Agriculture», *Agricultural History*, n. 56 (1982), pp. 542559. Algunos mecanismos de control de pestes eran efectivos, como por ejemplo el veneno o las trampas de ratones, pero incluso aquí había un conocimiento incompleto y, por ejemplo, un manual de control de plagas sugería emplear mantequilla como trampa para las ratas.

252. Dannenfeldt, *The Control of Vertebrate Pests in Renaissance Agriculture*, p. 558.

253. Ibid, p. 555. La primera superstición moderna sobre los pesticidas resulta menos sorprendente cuando tenemos en cuenta las creencias de la élite intelectual europea durante aquel mismo período. Estos individuos pensaban, por ejemplo, que el Viejo Continente había quedado infectado por brujas que, tras mantener relaciones con demonios, adquirían el poder de robarle los genitales a los hombres mientras dormían. En comparación con este nivel de paranoia, la idea de que Dios elimina las pestes resulta mucho más razonable.

254. Evans, *Criminal Prosecution of Animals*, p. 18.

255. Ibid, p. 117.

256. Ibid, pp. 96-97.

257. Ibid, p. 112.

258. Esther Cohen, *The Crossroads of Justice: Law and Culture in Late Medieval France* (Leiden: E. J. Brill, 1993), p. 120.

259. Evans, *Criminal Prosecution of Animals*, pp. 98-99.

260. Ibid, pp. 32-33.

261. Ibid, pp. 110-111. Este *juicio de bichos* no tuvo lugar en Francia, Italia o Suiza, sino en Mainz, Alemania.

262. Philip Jamieson, «Animal Liability in Early Law», *Cambrian Law Review*, n. 19 (1988), pp. 45-68.

263. Peter Dinzelbacher, «Animal Trials: A Multidisciplinary Approach», *Journal of Interdisciplinary History*, n. 32 (2002), pp. 405-421.

264. Evans, *Criminal Prosecution of Animals*, p. 107.

265. Sobre la historia del diezmo y, especialmente, sus orígenes en Inglaterra, ver: Henry W. Clarke, *The History of Tithes from Abraham to Queen Victoria* (Londres: George Redway, 1887). Sobre la historia del diezmo en Italia, ver: Catherine E. Boyd, «The Beginnings of the Ecclesiastical Tithe in Italy», *Speculum*, n. 21 (1946), pp. 158-172. En cuanto a la evolución de las reglas del diezmo, ver: Henry Lansdell, *The Sacred Tenth or Studies in Tithe-Giving, Ancient and Modern*, vol. 1 (Londres, Society for Promoting Christian Knowledge, 1906).

266. James C. Scott, «Resistance without Protest and without Organization: Peasant Opposition to the Islamic *Zakat* and the Christian Tithe», *Comparative Studies in Society and History*, n. 29 (1987), pp. 417-452.

267. Emmanuel Le Roy Ladurie y Joseph Goy, *Tithe and Agrarian History from the Fourteenth to the Nineteenth Centuries* (Cambridge, Cambridge University Press, 1982), p. 15. Ver también Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Royal French State, 1469-1610* (Oxford, Blackwell, 1987), p. 39 y p. 157; William Beik, *A Social and Cultural History of Early Modern France* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009), p. 49.

268. Sobre la dimensión política del diezmo en los siglos XVI y XVII, ver: Matthew Vester, «The Bresse Clergy Assembly and Tithe Grants, 1560-1580», *Sixteenth Century Journal*, n. 35 (2004), pp. 771-794; Matthew Vester, «Who Benefited from Tithe Revenues in Late-Renaissance Bresse?», *Catholic Historical Review*, n. 96 (2010), pp. 1-26.

269. Le Roy Ladurie y Goy, *Tithe and Agrarian History*, p. 27. Ver también: Scott, «Resistance without Protest», pp. 444-446; Vester, «Who Benefited from Tithe Revenues», p. 11.

270. Scott, «Resistance without Protest»; pp. 444-445.

271. Sobre la historia de las excomuniones, ver: Henry C. Lea, *Studies in Church History: The Rise of Temporal Power, Benefit of Clergy, Excommunication* (Londres, Sampson Low, 1869); Vodola y Marston, *Excommunication in the Middle Ages.*

272. La Iglesia podía anunciar sanciones sobrenaturales contra todo el que tuviese un comportamiento inapropiado. Los herejes, por ejemplo, podían ser expulsados de la Iglesia si así lo decidían los religiosos. No siempre era necesaria una sentencia individual y específica. Las proclamaciones formales de excomunión o anatema podían ser relativamente inmediatas y respondían a la necesidad de penar aquellos comportamientos que el papa y sus obispos definían como inaceptables.

273. En algunas ocasiones, el diezmo recaudado sobre la producción agrícola era testimonial, bien por una mala cosecha, bien porque la región tuviese otras fuentes de ingresos. En estos casos, se invocaba el «diezmo sacramental», una tasa aplicada a las comuniones, bautizos, funerales, etc. Ver: Angelo Torre, «Politics Cloaked in Worship: State, Church and Local Power in Pedmont 15701770», *Past and Present*, n. 134 (1992), pp. 42-92. Por supuesto, los menos creyentes y los no creyentes podían esquivar fácilmente este tipo de tasas, de modo que el grado de fe de la comunidad seguía íntimamente conectado a los ingresos de la Iglesia.

274. Ver, por ejemplo: Frederic J. Baumgartner, *France in the Sixteenth Century* (Nueva York, St. Martin's Press, 1995), p. 35; Lansdell, *The Sacred Tenth*, p. 229; Norman P. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils: From Nicea I to Vatican II* (Washington, DC, Georgetown University Press, 1990), María Tausiet, «Excluded Souls: The Wayward and Excommunicated in Counter-Reformation Spain», *History*, n. 88 (2003), pp. 437-450; J. Waterworth, *The Canons and Decrees of the Sacred and Oecumenical Council of Trent* (Londres: Burns & Oates, 1848), p. 269.

275. Antonine Villien, *A History of the Commandments of the Church* (St. Louis, B. Herder, 1915), pp. 348-349.

276. Samuel Macauley Jackson, *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*, vol. 9 (Nueva York, Funk and Wagnalls, 1911), p. 454.

277. Ver, por ejemplo: Lansdell, *The Sacred Tenth*, p. 191.

278. Tanner, *Decrees of the Ecumenical Councils*, p. 258.

279. Ibid, p. 256.

280. Lansdell, *The Sacred Tenth*, p. 196.

281. Euan Cameron, *The Reformation of the Heretics: The Waldenses of the Alps, 1480-1580* (Oxford, Clarendon Press, 1984), p. 94.

282. Gabriel Audisio, *The Waldesian Dissent: Persecution and Survival c. 1170-1570* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), p. 97.

283. Cameron, *Reformation of the Heretics*, p. 81.

284. Ibid.

285. Audisio, *The Waldesian Dissent*, p. 55.

286. Cameron, *Reformation of the Heretics*, p. 82.

287. Audisio, *The Waldesian Dissent*, p. 55.

288. Cameron, *Reformation of the Heretics*, p. 73.

289. Audisio, *The Waldesian Dissent*, p. 58.

290. Jeffrey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Nueva York, Cornell University Press, 1972), p. 220.

291. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 243.

292. Ibid, p. 220.

293. Henry Vizetelly, *A History of Champagne* (Londres, Henry Sotheran, 1882), pp. 24-25.

294. Evans, *Criminal Prosecution of Animals*, p. 107. Ver también: Dinzelbacher, «Animal Trials», p. 409.

295. Evans, *Criminal Prosecution of Animals*, p. 42.

296. Hyde, «Prosecution and Punishment of Animals», p. 705.

297. Jamieson, «Animal Liability in Early Law», p. 51.

298. Evans, *Criminal Prosecution of Animals*, pp. 112-113.

299. Finkelstein, «The Ox That Gored», p. 64.

300. Evans, *Criminal Proseccution of Animals*, p. 105.

301. Jamieson, «Animal Liability in Early Law», p. 52. Distribución geográfica: *juicios de bichos* y herejes, 1450-1700

302. El mapa toma en cuenta los *juicios de bichos* de 1450 a 1700. Sin embargo, hay algún episodio atemporal que tuvo lugar en otras partes del mundo: a finales del siglo XVII en Canadá, a comienzos del siglo XVIII en Dinamarca y Brasil, a primeros del siglo XIX en Dinamarca, en la segunda mitad del siglo XIX en Croacia...

303. El libro de Evans es una versión ampliada y revisada de los trabajos que publicó veintidós años antes: E. P. Evans, «Bugs and Beasts before the Law», *Atlantic Montly*, n. 54 (1884), pp. 235-246; E. P. Evans, «Medieval and Modern Punishment», *Atlantic Monthly*, n. 54 (1884), pp. 302-308.

304. Sobre los valdenses, su dispersión geográfica y su resistencia ante las persecuciones, ver: Cameron, *Reformation of the Heretics*; Cameron y Euan, *Waldenses: Rejections of the Holy Church in Medieval Europe* (Oxford, Blackwell, 2000); Susanna K. Treesh, «The Waldesian Recourse to Violence», *Church History*, n. 55 (1986), pp. 294-306; Gabriel Audisio, «How to Detect a Clandestine Minority: The Example of the Waldenses», *Sixteenth Century Journal*, n. 21 (1990), pp. 205-216; Audisio, *The Waldesian Dissent*; Paul Tice, *History of the Waldenses, from the Earliest Period to the Present Time* (Philadelphia, American Sunday School Union, 1829); William Beattie, *The Waldenses or Protestant Valleys of Piedmont, Dauphiny and the Ban de la Roche* (Londres, George Virtue, 1838).

305. Con la excepción de Apulia y Calabria, el resto de zonas evaluadas tiene una larga historia como enclaves de herejes. Audisio, *The Waldensian Dissent*, p. 33 y p. 61.

306. I. Marc Carlson, «Witchcraft Trials» (2004). Disponible en: <http://www.personal.utulsa.edu/marc-carlson/carl4.html>. Consultado el 20 de marzo de 2018.

307. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 248.

308. Ibid, p. 219.

309. Los católicos no tenían el monopolio de los procesos por brujería. Después de la reforma, los protestantes empezaron a organizarlos también. En los datos que he presentado no se distingue la religión en cuestión.

310. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, p. 268.

311. Esther Cohen, «Law, Folklore and Animal Lore», *Past and Present*, n. 110 (1986), pp. 6-37. Ver también: Jamieson, «Animal Liability in Early Law», p. 51; Dinzelbacher, «Animal Trials», p. 410.

312. Ver, por ejemplo: Emmanuel Le Roy Ladurie, *The Peasants of Languedoc* (Urbana, University of Illinois Press, 1974).

313. David Nichols, «The Social History of the French Reformation: Ideology, Confession and Culture», *Social History*, n. 9 (1984), pp. 25-43.

314. En 1529 tuvo lugar una «huelga de contribuyentes» ligada al pago del diezmo en Lyon. Los *juicios de bichos* celebrados en la zona son algo anteriores, de comienzos del siglo XVI, probablemente porque los religiosos intuían que la fe estaba en decadencia.

315. Janine Garrisson, *A History of Sixteenth-Century France. 1483-1598: Renaissance, Reformation and Rebellion* (Londres: Macmillan, 1995), p. 4.

316. Ibid, p. 115.

317. Graeme Small, *Late Medieval France* (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2009), p. 45.

318. Es el caso de un juicio contra serpientes ocurrido en Francia a lo largo de la segunda mitad del siglo IX, de un proceso contra moscas celebrado en Alemania durante la primera mitad del siglo XIV y de tres causas contra insectos que tuvieron lugar en Suiza y Alemania en la segunda mitad del siglo XV.

319. Garrisson. *A History of Sixteenth-Century France*, p. 10 y p. 15.

320. Si la memoria no me falla, el concurso se llamaba *Book It*.

321. En los documentos medievales, se llama *duellum* o *bellum* al «juicio por combate». Sin embargo, los expertos que se han referido a la cuestión en tiempos posteriores han adoptado el término «juicio por combate», que empleamos en nuestra explicación.

322. Tomo en cuenta los «juicios por combate» empleados para resolver disputas sobre la propiedad, no como fórmula para dilucidar procesos criminales y tampoco como vía para solucionar los enfrentamientos caballerescos, que se ocupaban de las afrontas al honor, los posibles delitos de traición o incluso los presuntos crímenes cometidos en campañas desarrolladas en el extranjero. Sobre la primera de estas aplicaciones alternativas, ver: M. J. Russell, «II Trial by Battle and the Appeals of Felony», *Journal of Legal History*, n. 1 (1980), pp. 135-164. Sobre la segunda, ver: M. J. Russell, «Trial by Battle in the Court of Chivalry», *Journal of Legal History*, n. 29 (2008), pp. 335-357. Para otra mirada al empleo de combates como vía para resolver discrepancias sociales, recomiendo: John Selden, *The Duello or Single Combat* (Londres, 1610, impresión de I. Helme para G.E.); William Sidney Gibson, *On Some Ancient Modes of Trial, Especially the Ordeals of Water, Fire and Other Judicia Dei* (Londres, 1848, impresión de J. B. Nichols and Son); George Nielson, *Trial by Combat* (Nueva York, 1891, Macmillamn). Para ver ejemplos de duelos judiciales resueltos por combate en otros países, ver Howland, *Ordeals*.

323. Antes de 1179, en una pequeña minoría de los casos, se empleaban ordalías, testimonios o jurados populares como vía para zanjar estas disputas sobre la propiedad. Ver: R. C. Van Caenegem, *English Lawsuits from William I to Richard I*, volumen 1 y 2 (Londres, 1990-1991, Selden Society), pp. 50-51 y p. 82.

324. En algún punto a mediados del siglo XII se empieza a generalizar este tipo de proceso como vía para zanjar disputas sobre la propiedad. Thomas Glyn Watkin, «Feudal Theory, Social Needs and the Rise of the Heritable Fee», *Cambrian Law Review*, n. 10 (1979), pp. 39-62.

325. Si se iniciaba el proceso, la primera instancia sería un tribunal señorial, del condado o real.

326. Las descripciones detalladas que nos han llegado de los «juicios por combate» aplicados a disputas sobre la propiedad tienen lugar después de los siglos XI y XII, aunque documentos anteriores o posteriores describen procedimientos muy parecidos.

327. M. J. Russell, «Hired Champions», *American Journal of Legal History*, n. 3 (1959), pp. 242-259).

328. Ibid.

329. Ibid.

330. La ley no determina, al menos en teoría, quién puede servir como «campeón» y quién no. En algún caso, el demandante quería ser también el púgil, aunque esto era muy puntual y, de hecho, las normas aprobadas con el paso de los años fueron prohibiendo que el litigante fuese también el «campeón».

331. Russell, «Hired Champions», p. 243 y p. 257. Desde 1275, los jueces aceptan con normalidad que los «campeones» no tengan nada que ver con las partes y sean simplemente peleadores a sueldo.

332. También se comprometían a no emplear técnicas de hechicería y a no ocultar armas prohibidas.

333. M. J. Russell, «Trial by Battle Procedure in Writs of Right and Criminal Appeals», *Law and History Review*, n. 51 (1983), pp. 123-134.

334. Russell, «Trial by Battle Procedure», p. 126. El fragmento citado procede de un caso del siglo XIII.

335. Ibid, p. 127. Este anuncio concluía un juicio ocurrido en el siglo XIII.

336. M. J. Russell, «I Trial by Battle and the Writ of Right», *Journal of Legal History*, n. 1 (1980), pp. 111-134. Ver también: Lea, *Superstition and Force*, p. 122. Ya que, al menos en teoría, se esperaba que el «campeón» fuese también un testigo, entonces también se suponía, en teoría, que su derrota le impediría volver a pelear. No obstante, los tribunales nunca estuvieron muy interesados en defender esta regla, de modo que su aplicación era nula, dando pie a lo ocurrido en 1275, cuando directamente fue retirada.

337. Oficialmente, el período de la Inglaterra normanda concluye con el reinado de Esteban I, en 1154, dando pie a la etapa angevina. De modo que los «juicios por combate» que hemos estudiado (1066-1179) cubren ambos periplos. No obstante, cabe hablar de la Inglaterra normanda, al menos en lo tocante a las instituciones legales, que no se modificaron en los años evaluados.

338. Técnicamente, es incorrecto hablar de propiedad de tierras en el contexto de las relaciones feudales, ya que la tenencia era siempre relativa. De hecho, el concepto puro de propiedad no emerge hasta finales del siglo XII y comienzos del siglo XIII. Por tanto, cuando hablo de «propiedad», «compraventa», etc. lo hago pensando en adaptar un poco el lenguaje a nuestros usos modernos, puesto que lo que realmente ocurría era la compra o venta de derechos relativos, no absolutos, sobre los activos en cuestión.

339. Para un buen resumen de estas dos fórmulas, ver: Baker, *An Introduction to English Legal History*.

340. Los arreglos de propiedad feudal creaban otro problema relacionado con la alienación de las tierras. Si un señor decidía alienar su propiedad, podía lesionar los intereses de quien la explotaba, puesto que el nuevo señor podía quizá exigirle unas condiciones menos ventajosas. Por tanto, fueron surgiendo restricciones y normas orientadas a aclarar esta cuestión.

341. La Iglesia, que tenía numerosas tierras, tenía sus propias reglas para regir las alienaciones de tierras. Para proceder a ello, se requería a quien explotase las tierras que obtuviese el consentimiento del prelado y del capítulo eclesiástico de la comarca. Ver: Mary Cheney, «Inalienability in Mid-Twelfth-Century England: Enforcement and Consequences», incluido en Stephan Kuttner y Kenneth Pennington (editores), *Proceedings of the Sixth International Congress of Medieval Canon Law* (Ciudad del Vaticano, 1985, Biblioteca Apostólica Vaticana).

342. Robert C. Palmer, «The Economic and Cultural Impact of the Origins of Property: 1188-1220», *Law and History Review*, n. 3 (1985), pp. 75-396.

343. Russell, «Hired Champions», p. 259.

344. Ibid, p. 246.

345. Ibid, p. 254. El contrato de Smerill le suponía apenas ocho libras en el caso de vencer a su oponente, mientras que incluía una cláusula en virtud de la cual no cobraría ni un penique en el caso de ser incapaz de conectar un solo golpe. No obstante, aún en este tipo de contratos ventajosos, había gastos irrecuperables en todo proceso de fichaje de un «campeón». Sin ir más lejos, contar con Smerill también implicaba empeñar una de las propiedades del litigante.

346. Ibid, pp. 254-256.

347. Ibid, p. 246.

348. Ibid, p. 255.

349. Si no tenían acceso a los mercados de crédito, siempre se podía pedir una ayuda al señor feudal. Si, a ojos del señor, era importante dejar las cosas como estaban puesto que el agricultor que gestionaba sus tierras lo hacía de forma apropiada, probablemente no dudaría en aportar los fondos necesarios. En este caso, el señor feudal salía perdiendo por partida doble en el caso de que el «campeón» de quien venía trabajando sus tierras saliese perdiendo: se quedaba sin el dinero que había aportado... y además se topaba con un nuevo gestor del que, al menos, a priori, se fiaba menos. Pero también podía ocurrir lo contrario: si las tierras estaban en manos de alguien que no las empleaba bien, entonces es dudoso que el señor feudal se haya implicado en el proceso, con la consecuente merma de recursos a la hora de contratar al «campeón». En cualquier caso, seguiríamos estando ante un ejemplo de eficiencia, puesto que las tierras terminarían en manos de quien las valoraba más. Por tanto, los señores feudales tenían un interés claro en defender una asignación eficiente de las tierras.

350. Russell, «I Trial by Battle», p. 120. La ley sólo limitaba los «juicios por combate» a casos en que la tierra tuviese un valor mínimo de 50 peniques.

351. Esto es un ejemplo de lo que los economistas llamamos «buscar rentas». Ver: Gordon Tullock, «The Welfare Costs of Tariffs, Monopolies and Theft», *Western Economic Journal*, n. 5 (1967), pp. 224-232; Anne Krueger, «The Political Economy of the Rent-Seeking Society», *American Economic Review*, n. 64 (1974), pp. 291-303.

352. Uno de mis economistas preferidos, David Friedman, habla de cuestiones similares en «Why Not Hang Them All: The Virtues of Inefficient Punishment», *Journal of Political Economy*, n. 107 (1999), pp. 259-269. Como explica Friedman, cuando el castigo es eficiente, el coste soportado por el castigado se captura también como beneficio para la otra parte. No obstante, esta propiedad del castigo eficiente también puede hacerlo ineficiente. Cuando el coste soportado por el castigo es capturado como un beneficio por un tercero, el receptor del beneficio tiene un incentivo para «buscar rentas». Emplear subastas para asignar los derechos de propiedad crea un problema análogo.

353. Técnicamente, sería lo que llamamos subasta de pago de discriminación imperfectamente discriminativa con valoraciones asimétricas. Ver: Kofi O. Nti, «Rent-Seeking with Asymmetric Valuations», *Public Choice*, n. 98 (1999), pp. 415-430.

354. Un proceso de subasta silenciosa en el que se abren los sobres de las distintas ofertas y se determina cuál es la mejor oferta produce el mismo nivel de gasto que la puja convencional. Ver: Jack Hirshleifer y John G. Riley, *The Analytics of Uncertainty and Information* (Cambridge, 1992: Cambridge University Press), p. 373.

355. Russell, «Hired Champions», p. 254.

356. Frederick Pollock, «The King's Justice in the Early Middle Ages», *Harvard Law Review*, n. 12 (1898), pp. 227-242.

357. Pollock, «The King’s Justice», p. 240. Los litigantes pagaban una tasa al rey una vez llegaban a un acuerdo.

358. Caenegem, *English Lawsuits*, p. 639.

359. Ibid, p. 265.

360. Ibid, p. 265.

361. Russell, «I Trial by Battle», p. 129.

362. Ochenta y dos de los casos eran criminales, treinta y ocho eran civiles y dos no estaban claros. Lamentablemente, Russell no ofrece detalles análogos para los casos criminales y civiles dentro del total de 598 episodios contabilizados. Esto nos daría una mejor idea de lo que estaba pasando en aquellas disputas de tierras, que es lo que nos preocupa. En cualquier caso, la lógica de acudir a los «juicios por combate» seguía siendo la misma y estos datos deberían ofrecernos una estimación razonable de la frecuencia con la que los litigantes resolvían sus disputas sobre la propiedad acudiendo al procedimiento del «juicio por combate».

363. No todos estos casos en los que se evitaba el combate reflejaban necesariamente un acuerdo entre las partes. También podía darse una incomparecencia, una enfermedad o fallecimiento... Incluso puede que se haya perdido la documentación de combates que sí tuvieron lugar.

364. Frederick Pollock, «The Genius of Common Law. II. The Giants and the Gods», *Columbia Law Review*, n. 12 (1912), pp. 291-300.

365. Russell, «Hired Champions», p. 245.

366. Sobre esta materia, ver: M. J. Russell, «Accoutrements of Battle», *Law Quarterly Review*, n. 99 (1983), pp. 432-442.

367. Ver, por ejemplo: Ben C. Truman, *The Field of Honor: Being a Complete and Comprehensive History of Duelling in All Countries* (Nueva York, 1884, Fords, Howard and Hulbert), p. 33.

368. James Gilchrist, *A Brief Display of the Origin and History of Ordeals* (Londres, 1821. Impreso para el autor por W. Bulmer y W. Nicol), p. 32.

369. Russell, «I Trial by Battle», p. 124.

370. El sistema judicial no cobraba a los ciudadanos por iniciar un proceso. Esto reducía el incentivo de las autoridades judiciales a la hora de «buscar rentas».

371. Pollock, «Genius of the Common Law», p. 295. Ver también: Frederic Pollock, “Expansion of the Common Law. III. The Sword of Justice”, *Columbia Law Review*, n. 4 (1904), pp. 96-115.

372. Para una discusión de estas reformas, ver: Joseph Biancalana, «For Want of Justice: Legal Reforms of Henry II», *Columbia Law Review*, n. 88 (1988), pp. 433-536.

373. Ver, por ejemplo: R. C. Van Caenegem, *The birth of the English Common Law* (Cambridge, 1973, Cambridge University Press); R. C. Van Caenegem, *Royal Writs in England from the Conquest to Glanvill* (Londres, 1958-1959, Selden Society); S. F. C. Milsom, *The Legal Framework of English Feudalism* (Cambridge, 1976, Cambridge University Press); Robert C. Palmer, «The Origins of Property in England», *Law and History Review*, n. 3 (1985), pp. 1-50.

374. Ver, por ejemplo: Pollock y Maitland, *History of English Law*; Milsom, *legal Framework of Feudalism*; S. E. Thorne, «English Feudalism and Estates in Land», *Cambridge Law Journal*, n. 17 (1959), pp. 139-209.

375. Palmer, «Economic and Cultural Impact of the Origins of Property», p. 385. Ver también: Thorne, «English Feudalism», p. 194 y p. 209.

376. Palmer, «Economic and Cultural Impact and the Origins of Property», p. 382 y p. 385.

377. Russell, «I Trial by Battle», p. 127.

378. Inglaterra abolió formalmente los «juicios por combate» en 1819.

379. A continuación recojo mis trabajos sobre los distintos asuntos tratados. Capítulo 2 -> Peter T. Leeson, «Ordeals», *Journal of Law and Economics*, n. 55, pp. 691-714 (The University of Chicago Press, 2012); Peter T. Leeson y Christopher J. Coyne, «Sassywood», *Journal of Comparative Economics*, n. 40, pp. 608-620 (Elsevier). Capítulo 3 -> Peter T. Leeson, Peter J. Boettke y Jayme S. Lemke, «Wife Sales», *Review of Behavioral Economics*, n. 1, pp. 349-379 (Now Publishers, 2014). Capítulo 4 -> Peter T. Leeson, «Gypsy Law», *Public Choice*, n. 155, pp. 273-292 (Springer Science + Business Media, 2013). Capítulo 5 -> Peter T. Leeson, «God Damn: The Law and Economics of Monastic Malediction», *Journal of Law, Economics and Organization*, n. 30, pp. 193-216 (Oxford University Press, 2014). Capítulo 6 -> Peter T. Leeson, «Oracles», *Rationality and Society*, n. 26, pp. 149-169 (Sage Publications, 2014). Capítulo 7 -> Peter T. Leeson, «Vermin Trials», *Journal of Law and Economics*, n. 56, pp. 811-836 (The University of Chicago Press, 2013). Capítulo 8 -> Peter T. Leeson, «Trial by Battle», *Journal of Legal Analysis*, n. 3, pp. 341-375 (Oxford University Press, 2011). Apéndice -> Peter T. Leeson, «Ordeals», *Journal of Law and Economics*, n. 55, pp. 691-714 (The University of Chicago Press, 2012); Peter T. Leeson, «Vermin Trials», *Journal of Law and Economics*, n. 56, pp. 811-836 (The University of Chicago Press, 2013); Peter T. Leeson, «Trial by Battle», *Journal of Legal Analysis*, n. 3, pp. 341-375 (Oxford University Press, 2011).

380. Asumo que, aunque el sistema legal no sabe si *j* es inocente o culpable, *j* sí lo sabe. Esto es razonable en la gran mayoría de supuestos, pero no en todos. Supongamos, por ejemplo, que el sistema legal no distingue entre un homicidio justificado y un asesinato al uso. En ese caso, aunque puede que *j* sepa que ha matado a la persona por cuyo fallecimiento se le ha iniciado el juicio, es posible que *j* desconozca si Dios le considera culpable, de modo que la ordalía tiene relevancia para el caso en cuestión.

381. Parto de que el precio a pagar por cualquier alternativa a la ordalía será θ en todos los casos.

382. Asumo que *j* y el clérigo saben cuál es el grado de creencia religiosa de *j*. Al fin y al cabo, un sacerdote sabe qué miembros de la comunidad van a misa, reciben la comunión, se confiesan, etc. Por tanto, es razonable partir de esta hipótesis.

383. Mi explicación es una aplicación de la teoría de Kamenica y Gentzkow sobre la persuasión bayesiana. Ver: Emir Kamenica y Matthew Gentzkow, «Bayesian Persuasion», *American Economic Review*, n. 101 (2011), pp. 2590-2615.

384. Gordon Tullock, «Efficient Rent-Seeking». Incluido en James M. Buchanan, Robert D. Tollison y Gordon Tullock (editores), *Towards a Theory of the Rent-Seeking Society* (College Station: Texas A&M Press).

385. Como los «juicios por combate» acarreaban un menor pago al recaudador, era más barato disputarse la titularidad de una propiedad. Esto puede hacer que pensemos que, al menos en teoría, se crean incentivos para empujar al alza el fraude, en este caso vía denuncias falsas. Para una cierta valoración de las tierras disputadas, la respuesta es negativa. Recordemos que la subasta violenta es de discriminación imperfecta. Por el contrario, una puja al uso es perfectamente discriminatoria. Por este motivo, el rédito que sacamos al optar a la propiedad de otros es más bajo que en una subasta normal y corriente. En la medida en que $v_T < \frac{v_D\sqrt{5} - v_D}{2}$, el rédito que puede sacar el litigante que otorga un mayor valor al activo de la discordia será menor que en una puja convencional, de modo que su incentivo para el fraude también será más bajo.

El gran circo de la economía
Peter Leeson

Deusto es un sello editorial de Centro de Libros PAPF, SLU.
Av. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2019

ISBN: 978-84-234-3016-1 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!





¡Síguenos en redes sociales!